معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية

محمد أركون

ترجمة وتعليق

هاشم صالح



معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية

محمد أركون

ترجمة وتعليق

هاشم صالح



محمد أركون

معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية

ترجمة وتعليق: هاشم صالح



الطبعة الورقية الأولى، 2001
الطبعة الإلكترونية، 2011

ISBN-978-614-425-069-3

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، بيروت. ص.ب.: 113/5342. الرمز البريدي: 6114 - 2033
هاتف: 866442 1 961، فاكس: 866443 1 961

e-mail: **info@daralsaqi.com**

يمكنكم شراء كتبنا عبر موقعنا الإلكتروني

www.daralsaqi.com

المحتويات

مقدمة المؤلف للطبعة العربية

ما زلت أهتم بقضية الأَنْسَنة في السياقات الإسلامية منذ الستينيات عندما شرعت في تحضير أطروحتي[1] عن جيل مسكويه وأبي حيان التوحيدي، وأبي الفضل ابن العميد، والصاحب ابن عباد وجميع الأدباء والفلاسفة والكتاب الذين كانوا يساهمون في إنعاش المناظرات الشيّقة المعروفة وفي خلق الجو الفكري الاستثنائي الذي ساد في مجالس العلم أثناء القرن الرابع الهجري. كنت ولا أزال حريصاً على إحياء ثقافة المناظرات والاعتناء بمجالس العلم والتواصل الفكري في المجتمعات المعاصرة التي تدعي الانتماء إلى ما تسميه بالإسلام، دون أن يبالي الزعماء المستولون على السلطة السياسية، أو العلماء المحتكرون للحل والعقد في الحياة الدينية، أو معظم المثقفين الذين يخلطون بين النشاط الحركي الايديولوجي/والإبداع الفكري والفني والأدبي، أقول دون أن ينتبه هؤلاء وجميع المواطنين المشاركين في تسيير المجتمعات إلى الحقيقة التالية: وهي ان الدين الذي يهمل الاجتهاد الفكري المبدع والنقَّاد لجميع ما ينتجه العقل يصبح لا محالة آلة خطرة يستغلّها المتلاعبون بالنفوس والقامعون للحريات الأساسية التي يتطلّبها كل إنسان لكي يرتقي إلى درجة الأنسنة[2].

يتضح من جميع النصوص المجموعة بين دفّتي هذا الكتاب ومن عدد كبير من النصوص الأخرى التي نشرت في كتب سابقة وستنشر بحول الله في كتب لاحقة، إن الأنسنة التي أيَّدها وجسَّدها أمثال الجاحظ والتوحيدي ومسكويه لا تنحصر فقط في الممارسة الماهرة والذكية للعلوم المختلفة، ولا في التذوق الجمالي لبلاغة الخطاب وغزارة الأفكار وقوة العقل في الاستدلال، ولا في المسابقات والمنافسات التي كانت تجري بين العلماء والأدباء لكي ينالوا رعاية السلطان أو التكريمات والتشريفات الاجتماعية. لا شك في أن الأنسنة لا تخلو من تلك الصفات في مختلف البيئات التي ظهرت فيها سواء في أوروبا منذ ظهورها في القرن السادس عشر[3]، أو قبل ذلك في المدن المشهورة في عهد الإسلام الكلاسيكي. لذلك أميّز موقف الجاحظ والتوحيدي عن موقف الآخرين فيما يخص تمثيل الأنسنة الملتزمة التزاماً كاملاً بقضايا الإنسان كإنسان بغض النظر عن استغلال معالجة تلك القضايا لأغراض شخصية، أو ايديولوجية، أو مادية. إن الأنسنة كما فهمها وجسَّدها التوحيدي[4] مثلاً تثور على الإنسان عندما يصبح العدو الأخطر للإنسان. ونعلم أن ذلك يحدث في كل الجماعات والمجتمعات البشرية التي ظهرت على سطح الأرض. بل ويمكن القول بأن

عنف الإنسان ضد الإنسان يمثل قاعدة بيولوجية، سياسية، مطلقة في تاريخ الإنسان. لذلك نقد الفلاسفة الأوروبيون منذ القرن التاسع عشر ما وصفوه بالأنسنة الشكلية الأدبية (Humanisme formel et littéraire) . وهي الأنسنة التي تكتفي بالتلاعب اللفظي في الصالونات الأدبية المنفصلة عن الحياة اليومية للطبقات الكادحة والمهمَّشة والمستعبدة إلى الدرجة التي نعرفها في عهد الثورات البروليتارية. ووصل هذا النقد والرفض للأنسنة الشكلانية إلى حد الإعلان عن «موت الإنسان»[5]. لماذا؟ لأنهم اعتبروا أن الأنسنة الشكلانية ليست إلا مفهوماً مجرداً أو تجريدياً منفصلاً عن واقع الوجود. إنه مفهوم يكرره الأدباء والفلاسفة المثاليون المتشبّثون كعلماء اللاهوت (Théologie) بالميتافيزيقا الكلاسيكية[6] البعيدة كل البعد عن قضايا الإنسان الواقعية التي لا تزال قائمة إلى اليوم. فالإنسان يموت كل يوم بقنابل ونار يطلقها الإنسان على أخيه الإنسان في جميع مناطق الدنيا وجميع البيئات الاجتماعية. ثم يبرّر ذلك باسم «الحقيقة» أو «الحقوق»، أو «الأصالة»، أو «الهوية»، أو «القيم»، أو «الدين الحنيف»، أو «القومية»، أو «الوطنية». أو سائر الاصطلاحات الايديولوجية المتداولة في الخطاب السياسي بمعزل عما يكتبه الباحثون المتخصصون في علوم الإنسان والمجتمع. كل ما يجري في المجتمعات الموصوفة بالإسلامية في الدساتير الرسمية، أو في الخطابات اليومية، أو في كتب علماء السياسية، يدل دلالة واضحة على غياب النزعة الإنسانية سواء في عباراتها ومعاركها القديمة في السياقات العربية الإسلامية، أو في معاركها وإبداعاتها المتواصلة في أوروبا منذ أربعة قرون[7]. وحسبك دليلاً على هذا الغياب والإهمال ان اللغة العربية فقدت مفهوم «الأدب» بالمعنى الكلاسيكي للكلمة[8]. وكان يدل دلالة وافية مقنعة على الأبعاد الفكرية والمعرفية والأخلاقية والروحية والشرعية والجمالية والسياسية التي يتصف بها موقف «الأديب» كما وصفه التوحيدي في جميع كتبه. وهي كتب تشتمل على جميع العلوم المتداولة في عصره أو تتعرض لها وتناقشها. وكان التوحيدي يفعل ذلك دون أن يتقيَّد أبداً بالفصل الدوغمائي بين العلوم الدينية أو النقلية/والعلوم العقلية أو الدخيلة. لماذا؟ لأنها كلها كانت تهتم بالإنسان وتهمّ الإنسان. ثم، وهذا هو الأهم، لأن العقل والنقل قد يخطئان فيما يقدمان من روايات وتفسيرات وتنظيرات. وبالتالي فيحتاجان إلى مراجعة نقدية ملحة تكشف عن المعرفة الخاطئة المزيِّفة للواقع والملبِّسة لحقائق الأمور بالباطل والكذب والافتراء.

في العصور الحديثة أصبحت كلمة أدب تدل فقط على إنتاج الشعراء والكتَّاب الذين يتقصَّدون الجماليات في ممارسة اللغة. وأصبحت كلمة أدب العربية تقابل كلمة (littérature) الأجنبية أو

الأوروبية[9]. ونُسِي الجانب الفكري من كلمة أدب. وهو الجانب الذي يتابع جميع نشاطات الإنسان وابداعاته الصالحة منها والضارة، المحرِّرة أو المستعبِدة للوضع البشري. نقول ذلك ونحن نعلم أن هذا الجانب أساسي ومؤسِّس من أجل حماية الإنسان من عدوان أخيه الإنسان، وباطله، وغطرسته، وفرعونيّته، وعنفه. كما أنه ضروري لتنبيهه إلى الشروط العقلية التي يجب أن يحترمها أو يتقيّد بها في معاملته لنفسه أو معاملاته مع الآخرين في الحياة الاجتماعية. لقد غاب الموقف «الأدبي» بغياب الموقف الفلسفي في الفكر العربي الإسلامي[10]. كما غاب في اللغات والثقافات التي ترتبط بالأرضية المفهومية الخاصة بظهر الإسلام وعصره الذي يختلف فكراً وثقافة عن فجر الإسلام وضحاه[11].

لقد اقترحت مصطلح الأنسنة لكي ألفت الانتباه إلى تلك الأبعاد الغائبة بعد ازدهارها في عهد الأدب والأدباء. ثم لكي أدعو بإلحاح إلى ضرورة إحياء الموقف الفلسفي في الفكر العربي خاصة، والفكر الإسلامي عامة. وكنت أعتقد ولا أزال بأنه لا سبيل إلى الاعتناء بمصير الإنسان اعتناءً شاملاً، نقدياً، منيراً، محرِّراً، بدون التساؤل الفلسفي عن آفاق المعنى التي يقترحها العقل ويدافع عنها. وهي آفاق يدور حولها نقاش مستمر، وجدالات متجددة، واختلافات مثرية، أو مؤدية لحروب مدمرة. وبصدد دور الموقف الفلسفي في التأصيل الفكري النقدي للنزعة الإنسانية، لا بد من ذكر الموقف الديني الذي يعتني أيضاً بمصير الإنسان وهدايته إلى الطريق المستقيم[12]. ليس لي أن أكرر هنا ما قلته وعالجته في عدة فصول ومقالات سابقة. سأكتفي بالإشارة السريعة إلى تلك المناقشات المتكررة بين أنصار الأنسنة الدينية التي تربط مصير الإنسان بالتعاليم الإلهية المنزَّلة، وأنصار الأنسنة الإنسانية إذا جاز التعبير: أي تلك المتركزة على مسؤولية الإنسان بما يقول به ويقرره ويقتاد به باسم العقل المسؤول المستقل[13]. وهو عقل واقع في حالة تعامل أو تفاعل مستمرة مع عقول الآخرين داخل النطاق السياسي الديموقراطي وتحت رعاية دولة الحق والقانون[14]. ان هذا النقاش لا يزال قائماً منذ القرون الوسطى. وما كتبه القديس أوغسطينوس، القسيس المشهور الذي ولد في مدينة عنّابة في الجزائر، وكذلك ابن ميمون اليهودي، وابن رشد المسلم، والقديس توما الأكويني بعدهما، كل ذلك يندرج ضمن الخط العريض لهذا النقاش. وهي قصة طويلة معقدة، وقد اكتسبت أولوية جديدة، واسترجعت أهميتها ومناقشاتها الحادة. وأصبحت تفرض مبادئها على جميع المعارك السياسية الجارية بين ما يسمَّى في المعجم السياسي المعاصر «بالإسلام»، و«الغرب»[15].

من المؤسف أن الضجيج الايديولوجي السائد في المناقشات والحروب الجارية اليوم قد حلّ محل المناظرات الفكرية الرفيعة المستوى (وكانت تدعى في اللاتينية القروسطية (la disputatio).

وهي مناظرات كانت تجري بين مفكرين كبار ينتمون إلى مذاهب مختلفة، ويتقنون علوماً متعددة، بل ويعتنقون أدياناً متعادية أو متنافسة. ينبغي أن نعلم أن الاعتراف بالتعددية المذهبية والثقافية واللغوية هو صفة من الصفات الأساسية والتأسيسية للموقف الإنساني. وكانت هذه التعددية سائدة، مقبولة، معترف بمنافعها في فجر الإسلام وضحاه[16]. ولكن بدأ نجمها بالأفول في عهد الخليفة القادر الذي أحلّ دم من يقول بخلق القرآن، وفرض موقفاً سياسياً في أصله ومقاصده على حرية الرأي فيما يتعلق بالمسائل اللاهوتية والشرعية. كما أنه وضع المذاهب الدينية تحت رقابة السلطان[17]. ولا يزال وضع الإسلام كدين على هذا النحو خاضعاً لأوامر السلطان القائم في جميع السياقات الإسلامية المعاصرة. وهنا نلمح ظاهرة التضامن الايديولوجي بين الدولة، والدين «المستقيم» أو الأرثوذكسي، وطبقة علماء الدين المحتكرين لإدارة ذهنية التحريم أو التقديس على حد تعبير ماكس فيبر[18]. وبقدر ما يسود هذا التضامن الايديولوجي ويقوى بقدر ما تضمحلّ النزعة الإنسانية، ويتهمَّش الموقف الفلسفي، وتغيب الثقافة النقدية أو تنعدم. وهي ثقافة بحاجة إلى حرية الفكر، والتعبير، والنشر، وإنشاء الجمعيات والمنتديات داخل المجتمع المدني[19]. ما زلت أرفض وأدحض رأي المستشرقين الكلاسيكيين والاستشراق الجديد الذي يكتب كتباً رائجة في الأسواق عن الإسلام السياسي والأصولي أو بالأحرى الأصولوي، ويقول بأن الإسلام يخلط دائماً بين الدين والسياسة. إنهم يعتمدون في تلقين هذا الشعار أو تعميمه على مراقبة الإسلام الأصولوي الشعبوي المتأثر بفكر ظهر الإسلام وعصره، والجاهل لما اتصف به الفكر الإسلامي في فجره وضحاه[20]. والحقيقة التاريخية هي ما بيّنته وقلته في عدة مواضع عن التضامن الايديولوجي بين الدولة المسيطرة على استغلال الدين «المستقيم» وخادميه من العلماء الحارسين لذهنية التحريم والتكفير.

كنت قد خضت معاركي الفكرية الأولى من أجل فرض الأنسنة الحيّة في السياقات الإسلامية منذ اندلاع حرب التحرير الجزائرية وفيما بعدها. وأملي الملح ومقصدي الأسنى هو أن تصبح القضايا التاريخية والفكرية التي أثرتها في هذا الكتاب والكتب السابقة له موضوعاً مستمراً ومركزياً للمناظرات لا بين الفئات القليلة العدد من المثقفين فحسب، وإنما بين جميع المواطنين الذين يهمهم أن يستبدلوا بذهنية التحريم والتكفير[21]، ذهنية الأنسنة المتفتحة، المؤمنة بفضائل الإنسان، المحترمة لكرامته ومؤهلاته لممارسة حقوقه وواجباته بكل مسؤولية فكرية بشرط أن نوفّر له جميع وسائل التربية الإنسانية ومناهجها وبرامجها[22]. كما وينبغي أن نوفر له فرص التثقيف الحديث القابل للتثاقف والتفاعل المبدع مع جميع الثقافات الأخرى وفنونها ومراتبها المختلفة، دون تفضيل ثقافة

رسمية، وتهميش أو عزل ثقافات شعبية شفاهية. من الملاحظ البيّن أن تاريخ الثقافات والمنظومات الفكرية خاضع في المجتمعات القديمة والحديثة لقاعدة مطلقة كنت قد أشرت إليها سابقاً. وأقصد بها قاعدة التضامن الايديولوجي بين السلطان أو الدولة القائمة، وبين الثقافة الكتابية العالمة (savante) المضادة للثقافة الشفاهية الشعبية، وبين رجال الدين الساهرين على ترديد وتدريس ما يجب على الأجيال المتتابعة أن تتعلّمه وتقتدي به. وهكذا تسود بمساهمة العلماء المقلّدين أرثوذكسية دينية ممزوجة بأرثوذكسية ثقافية رسمية[23]. أما الثقافات المهمَّشة والمرفوضة مع لغاتها فتوصف بثقافات المِلَل والنحل والفرق، أو الزندقة وأعداء الدين القيّم، أو الجاهلية وظلماتها، أو المتمردين ضد الدولة القائمة. من المعلوم أن هذه القاعدة السوسيولوجية والانتربولوجية هي التي أدت إلى اندلاع الحروب القومية التي نشاهدها اليوم في الأمم المتقدمة البارزة التي تضرب مثلاً على الإنجازات الديموقراطية كفرنسا وبريطانيا العظمى وإسبانيا[24]، ناهيك عن الدول الشيوعية كروسيا ويوغسلافيا.

أخيراً سوف أقول ما يلي: يدخل هذا التحليل الانتربولوجي للدولة والثقافات البشرية والتربية القومية أو الوطنية أو الدينية في باب الأنسنة الحديثة وما تفرضه من مراجعات فكرية ونقد تفكيكي لجميع «القيم» والاعتقادات وأنواع التشريع والسياسات الشرعية التي ورثناها عن الماضي البعيد والقريب. والأنسنة إذن نشاط شامل، بنّاء، مبدع، يعتني بإعادة النظر في جميع ما يتعلق بوجود الإنسان وطرق الفهم والتأويل والتجسيد التاريخي لهذا الوجود. أرجو أن تكون هذه الدعوة إلى إحياء الأنسنة في جميع السياقات الإسلامية المعاصرة مسموعة ومفهومة على حقيقة أصولها ومقاصدها. كما وأتمنى أن يتبنّاها جميع أولئك المهتمين بإنقاذ الإنسان من الوحشية الخطرة والجهل المؤسَّس الراسخ. أقول ذلك ونحن نقف على أعتاب الألفية الثالثة وبعد أن دخلنا القرن الخامس عشر الهجري بالنسبة للمسلمين وتاريخ الفكر الإسلامي.

الفصل الأول معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية

تبريرات

إن العنوان الذي اخترته لهذا الكتاب[25] لا يمكن تبريره فقط عن طريق المضمون. وإنما هو يهدف بالدرجة الأولى إلى إيضاح المقصد المستمر والمتواصل للمسار الشخصي لحياةٍ ما. وقد استعرت

هذا التعبير الأخير من لويس ماسينيون الذي طبقه على الحلاج. ليسمح لي القارئ إذن أن أعود إلى الوراء وأن ألخص قصة حياتي العلمية بكلمات معدودات.

كان عمري اثنين وعشرين عاماً عندما ابتدأت بتدريس اللغة والآداب العربية في ثانوية الحراش بالجزائر (كانت تدعى سابقاً باسم فرنسي Maison Carrée). في الواقع إن وظيفتي المهنية في حقل التدريس لم تنحصر فقط في تلامذتي في الثانوية، ثم في طلاب في السوربون بعدئذٍ. وإنما لبّيت رغبات جمهور عريض ومتنوع أثناء إلقائي للمحاضرات العامة في قارات العالم الخمس. وقد ألقيت عشرات المحاضرات وربما مئات المحاضرات في اللغة الفرنسية، والإنكليزية، والعربية، وحتى البربرية. ومن خلال المقارعات الشفهية والحية والمتكررة مع أنواع مختلفة من الجمهور المستمع راحت تترسخ في نفسي الفكرة التالية: وهي أن النزعة الإنسانية المعاشة تُصنع وتترسخ وتغتني من خلال الممارسة الرصينة للاستماع والمناقشة[26]. وكان جمهوري دائماً متنوع المطالب والرغبات والحساسيات. وأحياناً كان شديد الانفعال ومفعماً بالقناعات واليقينيات. وكان النقاش حامياً في أحيان كثيرة. كان هذا النقاش بيني وبين الجمهور مشروطاً بنوعية الإصغاء ودرجته العالية. وهو إصغاء يؤثر على الذات البشرية ويحولها أو يغيرها كلما تقدمت المناقشة وأدت إلى انبثاق تساؤلات جديدة تدفع للذهاب إلى أبعد باستمرار. وبعد كل محاضرة كان يلحقني بعض المستمعين المتحمسين جداً والذين أثرت فيهم المحاضرة إلى حد أنها زعزعتهم وأحالتهم إلى وعيهم النقدي. كانوا يسارعون نحوي لكي يتابعوا النقاش بعد أن انفض المجلس وتفرق الناس. كانوا يريدون المزيد من الإيضاحات حول المسارات الفكرية التي كشفتها لهم أو التساؤلات الجديدة التي لم يسمعوا بها من قبل والتي اكتشفوا للتوّ متانتها الوجودية، وأبعادها الفكرية، ورهانات القيم التي تنطوي عليها[27]. وهي أشياء تهدف إلى إعادة تركيب الرابطة الاجتماعية، وإعادة تفحص اليقينيات الموروثة، ومساهمة أكثر فعالية في الجهود التي يبذلها الإنسان من أجل تحرير الإنسان من جميع الأشكال المتكررة للعبودية والقهر.

عندما اكتشفت مؤلفات أبي حيان التوحيدي فهمت بشكل أفضل أهمية التواصل الشفهي بين الأستاذ المحاضر والجمهور من أجل إغناء الموقف الإنساني الناتج عن فورية (أو آنيّة) المقارعة الحاصلة بين وجهات نظر متعددة مدعومة من قبل أشخاص حاضرين ومتقابلين وجهاً لوجه. فالتبادلات الكلامية الحاصلة بين الضمائر المختلفة، ومستويات التلقي أو الرفض الحاصلة بين الذوات المتنافسة، كل ذلك يؤدي إلى أن نضع على المحك الأنظمة الفكرية للذوات المنخرطة في

المناقشة والتي يبقى هدفها واحداً: البحث عن المعنى[28]. كان التوحيدي قد نقل في مؤلفاته الأساسية مناقشات عالية المستوى من الناحيتين الفكرية والثقافية. وهي مناقشات جرت بين الباحثين ـ المفكرين الذين كانوا يجتمعون في مختلف الحلقات العلمية: أو ما يدعى في ذلك الزمان بمجالس العلم. وكان هو شخصياً أحد المساهمين في هذه الحلقات[29]. كان الانتقال من الممارسة الشفهية إلى التعبير الكتابي للموقف الإنساني قد تأمّن عن طريق القلم اللاذع والأسلوب القوي والنقدي للتوحيدي. وهو يتيح لنا أن نلحظ خاصية أخرى من خصائص الموقف الإنساني. وهي خاصية مميّزة وتأسيسية وتتمثل فيما يلي: إن التسجيل الكتابي للخطاب الإنساني ينبغي أن يحترم في آن معاً المقاصد المشتركة للمتكلمين المنخرطين في المناقشة والمسارات الفكرية الخاصة بكل واحد منهم. إن التسجيل الكتابي لمجمل المناقشة يتيح لنا أن نضع تحت النظرة النقدية والاشتمالية نفسها الرهانات الحقيقية لكل محاجة والأهمية القصوى للمقارعات والمجابهات الحاصلة. وهذه التعاليم المتضمَّنة في النص المكتوب تأتي لكي تغذي وتبث الحيوية في الموقف الإنساني المطلوب توافره في الحوار الشفهي. هكذا تتوضح وتتشكل الشروط الفكرية والثقافية والأخلاقية والسياسية للعودة النقدية لكل ذات على ذاتيتها الخاصة. كما وتتشكل النزعة التضامنية للفاعلين الاجتماعيين من خلال إنتاجهم لوجودهم الاجتماعي والتاريخي[30].

يمكن للقارئ أن يتحقق من صحة هذا الكلام أو عدم صحته بعد قراءة النصوص المجموعة في هذا الكتاب. وقد جمعتها لكي أجعل أكبر قدر ممكن من القراء يساهمون ليس فقط في توسيع معارفهم عن الفكر الإسلامي، وإنما أيضاً وبدرجة أكبر من أجل أن يشاركوا في بلورة النزعة الإنسانية في مجتمعات مُكْتَسحة الآن من قبل القوى المضادة للإنسان والإنسانية[31]. إن الموقف الإنساني يقدر حجم قدراته ومدى تكررها عبر تاريخ البشر. إنه يقترح حالات أو صيغاً للعقل، ومسارات للمعرفة، واستراتيجيات للتدخل من أجل تحجيم المواقف اللاإنسانية وحتى استئصالها إذا أمكن ذلك. إن الموقف الديني المتجلّي في جميع الأديان المعروفة حتى الآن يهدف إلى تحقيق المقاصد نفسها: أي تنمية الجزء الأكثر إنسانية من الإنسان من أجل حمايته من عنف الإنسان. وإذا كان كلا الموقفين يتفقان على ضرورة أنْسَنة الإنسان، فإنهما يختلفان حول الشروط والوسائل والمجريات وأنماط المعرفة التي تؤدي إلى ذلك. ولهذا السبب فإن المناقشة الدائرة حول متانة وفعالية ومصداقية كل موقف من هذين الموقفين تظل مفتوحة[32]. بل إنها أصبحت أكثر حدةً من أي وقت مضى في نهاية هذا القرن بسبب ضخامة القوى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المنخرطة

في معركة المجابهة والمقارعة. عندما يفرض العنف نفسه على الفاعلين الاجتماعيين (أي على البشر) كحل وحيد وأخير، فإن الموقف الإنساني يتبخر ويصبح زهيداً لا أهمية له. لماذا؟ لأنه يتموضع عندئذٍ غصباً عنه داخل منظور الأمد الطويل مفضلاً المراهنة على العمل التربوي والتثقيفي الصبور. وكذلك يراهن على عملية تفسير جميع الأنظمة المعرفية التي أنتجها البشر في المجتمع وعلى إيضاحها وفهمها ونقدها، آملاً بذلك أن يعود إلى الساحة من جديد يوماً ما. ولحسن الحظ فإن التاريخ يثبت أيضاً أن إعادة التأكيد بكل عناد على الرسالة الإنسانية للإنسان، وإعادة الاستملاك المستمرة لفتوحات هذه الرسالة وأولويتها أثناء الأزمات العصيبة الأكثر عنفاً وخطورة، هي أيضاً إحدى الثوابت التي يشهد عليها التاريخ والتي تخلع المشروعية بالتالي على إعادة التنشيط المستمرة للمسألة الإنسانية أو للمشروع الإنساني[33].

إن مجرى المجتمعات المجبولة بالظاهرة الإسلامية يجبرنا على الاعتراف بالحقيقة التالية: لا يمكن إنكار أن القوى اللاإنسانية تهيمن على هذه المجتمعات منذ عام 1950[34]، على الرغم من النداءات المتكررة لتطبيق الإسلام من أجل الحدّ من الآثار المدمرة للايديولوجيات الحديثة على هذه المجتمعات التي اضطرت لمواجهة التحديات المتكررة للحداثة دون أن تكون قد ساهمت إطلاقاً في إنتاج هذه الحداثة.

إذا ما كتب أحد الباحثين يوماً ما قصة كيفية استقبال الحداثة ورفضها خارج أماكن انبثاقها وتطبيقاتها الأولى بشكل مُسيطَر عليه قليلاً أو كثيراً، فإننا سوف نستطيع عندئذٍ أن نقيّم أنماط النزعات الإنسانية واللاانسانية التي رافقت هذا الانتقال[35]. ينبغي أن نعلم أن الفكر الحديث يظل مركزياً أوروبياً إلى حد بعيد. أقول ذلك بمعنى أنه موجَّه نحو توسعه المستمر باتجاه الهيمنة، ولا يهتم إطلاقاً بالشروط الإنسانية لاندماجه داخل الأوساط الثقافية والتاريخية الأخرى التي تستحق أن تُؤخذ بعين الاعتبار من حيث قيمها وإيقاع تطورها. كان الفلاسفة الأوروبيون الكبار قد أشادوا زمناً طويلاً بالموقف الإنساني. ثم جاء بعدهم مفكرون آخرون لكي يدينوا النزعة الإنسانية النظرية التجريدية، ويعلنوا شعار موت الإنسان بعد شعار موت الله دون أن يخشوا من التأثيرات السلبية لهذه التمرينات الفلسفية أو المزايدات الفكرية على أوساط اجتماعية ثقافية ظلت بمنأى عن الثقافة العالمية للعواصم حتى في أوروبا نفسها[36]. ولكن تأثيراتها تبدو أكثر سلبية بالطبع بالنسبة للمجتمعات غير الأوروبية: أي المجتمعات غير المؤهلة ثقافياً للدخول في مثل هذه المناقشات. وهي المجتمعات التي رميت باحتقار في زوايا التراث اللاغي: تراث المحافظة والقدم والبدائية. ضمن هذا المنظور ينبغي

أن نتساءل عن مدى العدوى التي تصيب كل نظام تعليمي من قبل الأفكار المضادة للنزعة الإنسانية. فهذه النزعة موجودة ضمنياً في كل عملية بناء وطني أو ديني. لماذا؟ لأن هذه العملية تميل دائماً إلى خلع القدسية على مشاريع أنانية.

كل كتب التاريخ القومية أو الفئوية[37] سواء أكانت ذات استلهام علماني أم ديني تحمل في طياتها بشكل ضمني أو صريح تحديدات معينة للحقيقة، ومبادئ وأساليب معينة لتشكيل المشروعية، ومحاجات لاهوتية أو فلسفية مصحوبة بشكل إجباري بنزعة لاإنسانية لم تتعرض لأي نقد. على هذا المستوى ينبغي أن نراقب اليوم جميع البرامج التعليمية المحروسة بكل غيرة من قبل السيادات القومية من أجل تأبيد ما أدعوه بالجهل الرسمي المؤسساتي. إن الدول والجماعات الفئوية تدفع للأساتذة مرتباتهم لكي يعيدوا إنتاج خطاب مدرسي مليء بحكايات التأسيس والبطولات والمقاطع المنتخبة من الذاكرة الجماعية، والرموز الرافعة للشأن، وأطر تصور الذات لذاتها وللآخرين. وكل ذلك يتضافر لترسيخ ثقافة الانغلاق على الذات، والجهل، وبالتالي رفض الآخر. فمن شدة إلحاح هذه البرامج التعليمية على «الشخصية الوطنية» أو «الاستثناء القومي»، أو «الأصالة»، أو «الخصوصية»، أو «الاختلاف»، فإنها تزرع في النفوس العنجهية القومية أو التعصب الديني، وبالتالي كره الآخر لا محالة. وهذا النظام هو ما يدعوه الهولنديون «بعمود الدعم»، وما يدعوه اللبنانيون «بالطائفية». أقول ذلك ونحن نعلم حجم المكانة التي تتخذها مصطلحات الأصالة والخصوصية أو الشخصية القومية في خطاب الحركات السائدة حالياً والتي تبحث عن ملاذ للهوية. لا ريب في أن التأثيرات التفكيكية للأشكال المتوحشة[38] للديموقراطية والحداثة قد جعلت تلك الجدلية القديمة بين التغير/والتراث تتفاقم أكثر فأكثر. ولكن الشيء الأساسي في كلامنا يهدف إلى تحديد الآثار الضارة للبرامج التعليمية المنغلقة على الذات من أجل مكافحتها. والواقع أن السلطات السياسية المضادة للأنسنة تمنع هذه البرامج من الانفتاح الفكري والعلمي الذي تتطلبه اليوم عولمة القيم الإنسانية. إني أريد تحديد هذه الآثار الضارة من أجل وضع حد لها.

بعد كل ما قلته سابقاً لا بد وأن القارئ قد أخذ يفهم ضمن أي اتجاه أريد تنشيط قضية الأنسنة من جديد، ولماذا اعتبر ذلك أمراً ضرورياً وملحاً اليوم. وأقصد بالتنشيط إعادة طرح قضية الأنسنة في السياقات الإسلامية المعاصرة[39]. وهذه المهمة تدفعنا أولاً إلى تحقيق مهمة أخرى سابقة عليها وتمهد لها الطريق. فينبغي أولاً أن نقوم بمراجعة تاريخية وإعادة تقييم فلسفية لمضامين الحداثة وأشكال تدخلها في جميع أماكن انبثاقها وتطبيقها عملياً. وهذا يعني ضرورة القيام بالتفكيك الفلسفي

للاستخدامات الظافرة والفاتحة والتجريبية للحداثة. وهي استخدامات يحتكرها الفكر الغربي وحده[40]. وأنا إذ اخترت الحديث عن النزعة الإنسانية (أو الأنسنة) في السياقات الإسلامية، فإني أردت التوصل إلى مرتبة العقل المنبثق الصاعد: أي الاستطلاعي أو المستقبلي الجديد. وهو العقل القادر في آن معاً على الإسهام في النقد البنَّاء للحداثة، وعلى تفكيك الخطاب الإسلامي المعاصر من الداخل. وهو خطاب لا يقل تبجحاً وغروراً وحباً للهيمنة والتسلّط عن الخطاب الغربي الذي يزعم أنه يواجهه أو يضاده، في الوقت الذي ينحرف أكثر فأكثر عن رهانات الأنسنة في هذا المنعطف التاريخي للعولمة المتوحشة وللصراعات العنيفة التي تتكاثر وتنتشر عبر العالم. إن التفكيك الفكري والعلمي للخطاب الإسلامي بكل صيغِهِ اللاهوتية والفقهية والتأريخية سوف يؤدي حتماً إلى تفكيك الخطاب السياسي والممارسات السياسية التي تستمد منه أسس المشروعية الموصوفة تجاوزاً أو تعسفاً بالإلهية والمقدسة والروحية. لقد قدم التوحيدي بطريقته الخاصة وبالوسائل المعرفية السائدة في عصره مثالاً لم يُستَغلّ أو لم يدرس حتى الآن إلا قليلاً. أقصد قدم في مؤلفاته مثالاً لم يُلْحَظ حتى الآن على عملية التفكيك هذه. لقد طبق المنهجية التفكيكية أو الانقلابية التي ندعو إليها على الفكر والمجتمع السياسي في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وكل ذلك باسم نزعة إنسانية معاشة حقاً. ولكن عمل التوحيدي بقي استثناء لم يتكرر في السياقات الإسلامية[41]. والدليل على ذلك أن التكرار والتعليق على التعليق والتبجيل والاحتفال بالذات وتمجيدها، كلها أشياء تطغى في نهاية هذا القرن العشرين على جميع المجتمعات الإسلامية. إنها تطغى وتتغلّب على المراجعة النقدية لكل أنظمة التحديدات والقيم والتصورات الموروثة عن ماض بعيد أو مفروض حديثاً من قبل دول أو أنظمة سياسية لامبالية بالمشروع الإنساني، هذا إن لم تكن غريبة عنه، بل ومعادية له.

في عام 1997 صدرت الترجمة العربية لكتابي عن هذا الموضوع تحت عنوان: نزعة الأَنْسَنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي . والمصطلح الجديد المتمثل بكلمة أَنْسنة أدهش الجمهور العربي أو الناطق بالعربية وربما أربكه.

في الواقع، أنه غير مستخدم في السابق من قبل أحد. وذلك لأن المصطلحات التي تستخدمها وسائل الإعلام هي وحدها السائدة، وهي وحدها التي تستطيع التوصل إلى تماسك معنوي ومفهومي مُهيمَن عليه بالضرورة من قبل المضامين الايديولوجية المعاصرة. أما مصطلح «أدب» الذي كان يعني في الفترة الكلاسيكية الموقف الإنساني تجاه المعرفة والممارسات المرافقة له، فقد خسر اليوم هذه القيم ولم يعد يطبَّق إلا على الأدب بالمعنى الجمالي للكلمة وعلى التربية الحسنة. وأنا عندما

اعتمدت مصطلحاً غريباً وجديداً «كالأَنْسَنة»، فإني أردت لفت الانتباه إلى ضرورة إعادة التفكير في النزعة الإنسانية الدينية المشتقة من الأنتربولوجيا الروحانية القرآنية[42]. كما وأردت في الوقت ذاته إعادة التفكير بالنزعة الإنسانية الفلسفية أو المستلهمة من قبل الفلسفة. وهي نزعة ما انفكت تتعرض للبلورة وإعادة الصياغة منذ العهد اليوناني الكلاسيكي وحتى يومنا هذا، مروراً بتلك الفترات الطويلة من هلنستية وسريانية وعربية. وهي فترات تُحذَف عموماً من الكتب «الغربية» لتاريخ الفلسفة. كان كتابي المذكور بمثابة مدخل إلى مناقشات عديدة، قديمة وجديدة، ذات راهنيّة كبرى بالنسبة للمجتمعات العربية بشكل خاص. وذلك لأن الأمر يتعلق بفكر مكتوب باللغة العربية منذ العصور الوسطى. لقد أتيح لي مرة أخرى أن أتحقق من صحة التحليلات التي قدمتها أكثر من مرة عن مكانة ووظائف الممكن التفكير فيه/والمستحيل التفكير فيه، وعن المفكر فيه/واللامفكَّر فيه في الفكر الإسلامي المعاصر المكتوب باللغة العربية، أو الفارسية، أو الأوردو، أو التركية أو الاندونيسية،... إلخ. ودليلي على ذلك هو أن كتابي المترجم لم يُلحظ حتى الآن ولم يحظ بأي اهتمام، مثله في ذلك مثل بقية المنشورات ذات الأبعاد العلمية أو الفكرية[43]. وهذا ما يعطينا فكرة بليغة عن ظروف ممارسة الفكر والبحث في السياقات الإسلامية ومدى تدهورها وانغلاقيتها. فالفاعلون الاجتماعيون أو الناس هناك لا يحرّكهم إلا الإسلام المعياري والحركيّ السياسي الشديد الانغماس في الطقوس الشعائرية. والدليل على ذلك مدى تجييش الحركات الأصولية للناس في الشارع منذ حوالى العشرين سنة. ويعود هذا الوضع المؤسف إما إلى تدهور الظروف المعيشية وصعوبة تحصيل الرزق، وإما إلى النشاطات المختلفة المربحة مادياً والتي تشغل الناس ولا تترك أي مكانة للاهتمامات الإنسانية. وبالتالي فالمجتمعات تجد نفسها عندئذٍ عاجزة عن مواجهة الوضع عندما يتعلق الأمر بمناقشة الأنظمة التربوية أو البرامج التعليمية، أو عندما يتعلق بمناقشة الذرى التي تخلع المشروعية على السلطة السياسية والتشريعية والقضائية، أو عندما يتعلق بمناقشة مدى صلاحية أو عدم صلاحية السلطة اللاهوتية والأخلاقية والروحية الممارسة من قبل الفقهاء الذين لا يعرفون شيئاً عن الحداثة الفكرية. فهذه الحداثة تمثل بالنسبة لهم اللامفكَّر فيه بامتياز[44]. هذه هي بالأمس كما في اليوم الشروط التي لا بد منها لكي تتشكل دولة حق وقانون في كل المجتمعات التي تهيمن عليها الظاهرة الإسلامية (أو الدين الإسلامي). فدولة الحق والقانون هي الحامية والمحبّذة للمجتمع المدني. وهي التي ترعى الفضاء المفتوح للمواطنية، وتحدد حقوق وواجبات كل مواطن يتمتع بصفة الشخص البشري أيضاً. وهؤلاء المواطنون هم مصدر القيم الإنسانية التي ينبغي منذ الآن فصاعداً

أن تُفْهَم ضمن منظور تشكيل الذرى الأخلاقية والسياسية والقانونية على المستوى العالمي (ظاهرة العولمة). إنهم مصدر القيم ووكلاؤها ومرسلوها ومستقبلوها. فهذه القيم تصدر عن المواطنين والمجتمع المدني وإليهم تعود. نحن الآن نعيش مرحلة انتقالية تاريخية بالفعل. أقصد الانتقال من مرحلة الدولة القومية المدافعة عن الأنانيات القومية المقدسة مع انحرافاتها المعروفة باتجاه النزعة التوتاليتارية، إلى مرحلة العولمة الشاملة[45]. وأقصد بالعولمة هنا انفتاح العالم كله على الفضاءات الواسعة والموسعة للمواطنية. وهكذا يصبح العالم كله وطناً للإنسان بعد أن تزول الحواجز والحدود. وهذا ما يتيح توسعات جديدة للأبعاد الإنسانية للإنسان. ولكن ذلك يتطلب القيام بمراجعات صعبة وقاسية «للقيم» المحلية، وللتراثات الدينية العتيقة، وكذلك للتراثات الفئوية والقومية التي انكشفت الآن تاريخيتها وتبدو مرتبطة بتحولات وظروف تاريخية عابرة. ولهذا السبب فإننا نشهد اليوم انقسامات أو مواجهات عنيفة وصاخبة سواء في الأمم «العتيقة» المنخرطة حالياً في مغامرة تشكيل الوحدة الأوروبية، أو في المجتمعات الشابة المستقلة حديثاً. وهي مجتمعات تتراكم فيها أو عليها النتائج السلبية للسياسات الاستعمارية والأخطاء الايديولوجية لأنظمة الاستقلال المضادة في غالب الأحيان للمكتسبات الأكثر إنسانية في الثقافة الديموقراطية[46].

نحن نعرف الانتقادات التي وجهت للأنسنة النظرية والتجريدية والشكلانية التي تعتنقها عادة الطبقات العليا المثقفة في المجتمع. ولكن في هذا الانتقاد ننسى غالباً أن نقيّم المسؤولية المرتبطة بالطلاق المستمر، وفي كل العصور، بين المنطق السياسي لأصحاب القرار، وبين المنطق الفكري أو الروحي للمنظّرين ومسيّري ثروات الخلاص (أي المناسك والعقائد) في كل دين من الأديان[47]. فرجال السياسة يميلون بطبيعة الحال إلى استخدام بلاغيات القيم والأمجاد القومية أو الوطنية. ولكنهم يهملون الانتقادات الأكثر متانة وصحة والتي يوجهها الباحثون المفكرون لهذه القيم بالذات. فالباحث المفكر الذي يحترم نفسه لا يخضع إلا لقاعدة واحدة هي: قاعدة المعرفة الموضوعية. وهذه تقتضي ضرورة الفصل بين المعرفة المجانية المرغوبة لذاتها وبذاتها، وبين التطبيق العملي لهذه المعرفة. صحيح أن معظمهم يلح على ضرورة الفصل هذه نظرياً، ولكنهم ينتهكونها عملياً. عندما دعوت عام 1976 إلى تأسيس علم جديد: هو علم الإسلاميات التطبيقية أو المطبَّقة، فإن دعوتي بقيت ورقة ميتة سواء لدى الباحثين والمثقفين، أو لدى أصحاب القرار السياسي، وبخاصة فيما يتعلق بمجال البحث العلمي والتعليم الجامعي[48]. صحيح أن بعض طلابي في السوربون قبلوا بين عامي 1970 - 1980 بأن يشتغلوا على موضوعات أساسية كدراسة برامج التعليم المفروضة في

المغرب، أو الجزائر، أو تونس، أو لبنان، أو سورية. ولكنهم اصطدموا بالواقع المرّ: ألا وهو استحالة تطبيق النتائج الصحيحة التي توصلوا إليها بعد القيام بتحقيقات ميدانية واسعة. فلم يستطيعوا التأثير عملياً على البرامج الدراسية المقررة في هذه البلدان بعد أن رفضت السلطات المعنية أبحاثهم ونتائجهم... أقول ذلك ونحن نعلم اليوم حجم الأضرار الثقافية والإنسانية الناتجة عما أدعوه بالجهل الرسمي المعمَّم على الشعب مؤسساتياً من قبل السلطات التعسفية[49]. ضمن هذه الظروف فإنه يصبح من السهل على بعضهم أن يستهزئوا بالخطاب الإنساني، تماماً كما يستهزئون بالخطاب الأخلاقي والموعظة الدينية. ولكن الاستهزاء لا يصل إلى الجذور الحقيقية والعميقة للمرض.

في المجتمعات الغنية حيث تسود الليبرالية الفلسفية التي تؤسس جميع القيم والممارسات الديموقراطية، نجدهم يتحدثون أكثر فأكثر عن الفكر الذي يُرمَى بعد أن يستهلك[50]. إنهم يعاملون الفكر كأي سلعة أو أداة منزلية تُرمى بعد أن تستخدم لفترة معينة من الزمن ولمرة واحدة. أو قل ترمى بعد أن يتم اكتشاف آلة جديدة أكثر إتقاناً وفعالية (غسَّالة، براد،... إلخ.).

فقوانين السوق تتحكم ليس فقط بالحياة المادية العملية، وإنما أيضاً بمختلف مجالات ممارسة الفكر والإنتاج الثقافي والفني. هذا يعني أن الشخص البشري الذي كان قد حرم منذ زمن طويل من الأمل الأخروي والحياة الأبدية بعد الموت[51]، أصبح الآن محروماً أيضاً من شيء آخر. أصبح محروماً من تلك الديمومة الداخلية التي لا تنفصل عن الإحساس العميق بالطمأنينة الأنطولوجية التي تؤمّنها القيم الثابتة والمتعالية والمقدَّسة والمقدِّسة. إن النقد الفلسفي للقيم والذي وسّعته أو عمَّمته الدراسات التفكيكية والانحلالية للعلوم الاجتماعية قضى على الفكرة الكلاسيكية التي تؤمن بوجود قاعدة دينية أو عقلانية للأشياء. كما وقضى على الطمأنينة الأنطولوجية التي تؤمّنها هذه القاعدة للإنسان. وأصبح الظرف العابر، والآني، وكذلك المردودية المادية، والكفاءة التقنية، والفعالية الوظائفية، والنزعة التجريبية الفجة، والفلسفة البراغماتية المنفعية هي الأشياء التي تتحكم بأنظمة القيم المتغيرة باستمرار أو غير المستقرة. يستحيل علينا الآن أن نؤسس لاهوتاً معيناً، أو فلسفة معينة، أو أخلاقاً معينة، أو سياسة معينة على قاعدة العهد الأنطولوجي الثابت والدائم[52]، اللهمّ إلا إذا قررنا أن نتجاهل نهاية تاريخ ما للفكر، ودخول العقل الاستطلاعي المستقبلي في مغامرة جديدة للشرط البشري[53].

ولكن جميع الحركات الأصولية المتزمتة ترفض الدخول في هذه المغامرة الجديدة للعقل. وهي حركات تنسب نفسها إما إلى تراثات دينية لا تزال حية، أو إلى ايديولوجيات الهويّة والقوميات

العتيقة. ونلاحظ في هذا السياق أن الإسلام المعاصر ينهض كقوة معارضة ورفض، وأيضاً كبديل تاريخي في وجه القوى التي تحسم مصير الحداثة وتوجهها. إنه ينهض ضد الحداثة بكل الثقل البشري والاقتصادي والسياسي لمعتنقيه، وبكل التنوع الثقافي والعمق التاريخي لتراثه الحي الذي بقي حتى الآن بمنأى عن الانتقادات أو الاحتجاجات العظمى للحداثة[54]. وعندما أقول القوى الحاسمة لمصير الحداثة وتوجهها، فإني أقصد القوى الموجودة داخل الفضاء التاريخي والجيوبوليتيكي للغرب. كنت قد تحدثت سابقاً في عدة منشورات عن هذه المواجهة الجارية حالياً بين الأصولية الإسلامية والحداثة الغربية. وكنت قد تحدثت أيضاً عن محدودية الفكر المستخدم من قبل الفكر الإسلامي المعاصر من أجل قيادة المعركة على الصعيد السياسي وتأسيس ذاته كبديل تاريخي في الوقت الذي كشفت جميع الأنظمة الفكرية المعروفة حتى الآن عن هشاشة تأسيسها أو آنيّته العابرة[55]. إني أود أن أقول للمسلمين هنا ما يلي: لن يستطيعوا إلى الأبد تحاشي المهمة العسيرة التالية. وأقصد بها تحليل النصوص التأسيسية على ضوء العلم المعاصر، بل وتفكيكها من الداخل بكل منهجية ودقة وأمانة علمية. وعندما أقول النصوص التأسيسية، فإني أقصد بها النصوص التي تؤسس القانون الديني: أي أصول الدين وأصول الفقه. فالقراءة التاريخية ـ النقدية لهذه النصوص أصبحت اليوم ملحة أكثر من أي وقت مضى. والتفكيك لا ينبغي أن يفهم بالمعنى السلبي هنا، بل هو ينطوي على عمل إيجابي كبير ومنقذ أو محرِّر. إن التفكيك يمثل المرحلة الأولى من أجل إعادة التقييم النقدي لجميع المسلمات المعرفية العميقة التي يتحصَّن بها العقل الإسلامي أو لا يزال يتحصن بها حتى الآن. فهو يستمر في استخدامها من أجل الدفاع عن الصحة الأنطولوجية للقيم الأخلاقية والقانونية التي تؤبّد المتانة الإنسانية للنموذج الإسلامي الأكبر المتخذ كقدوة تحتذى في الممارسة التاريخية. وحده العبور الصحيح لهذه المرحلة الأولى يتيح لنا أن نطلق حكمنا حول شروط إمكانية إعادة التأسيس، أو على العكس التخلي عن كل حلم بالتأسيس والالتحاق بالعقل الاستطلاعي المستقبلي[56]. أقصد الالتحاق به في بحثه البراغماتي، الحر، المتردد، الصعب[57]. ولكنه بحث مسؤول فكرياً وروحياً فيما يخص عملية إنتاج المعنى. والمعنى هنا لا يمكن أن يكون إلا تعددياً وغير معصوم، أي قابلاً للمراجعة والنقد باستمرار. إن رهان الخيار المفتوح على هذا النحو هو التالي: إما أن نشهد تصلُّباً ايديولوجياً للعقل السياسي ـ الديني الذي يؤسس السياسة والأخلاق على لاهوت دوغمائي لم يتعرض أبداً لأي مناقشة نقدية أو مراجعة فكرية. وإما أن يساهم المسلمون بشكل فعال ودون أي تحفظ أو رقابة قمعية في التشكيل الجماعي لنزعة إنسانية كونية، تساهم فيها

جميع تراثات الفكر وثقافات العالم. ينبغي أن تنخرط جميع هذه الثقافات في مواجهات تفاعلية مع بعضها بعضاً من أجل ابتكار أو تدشين القيم الجديدة التي تشكل علامة على التقدم نحو ما أدعوه بالعقل الاستطلاعي المنبثق والمستقبلي .

يمكن للقارئ أن يندهش لكوني أستعين في هذا الكتاب بمؤلفين وأعمال تعود إلى القرون الوسطى من أجل أن أعيد تنشيط اهتمام المسلمين المعاصرين بقضية الأنسنة[58]. في الواقع إني كنت قد ذكرت غالباً بأن الجهاز العقلي للفكر الإسلامي الكلاسيكي منغلق داخل الفضاء التاريخي القروسطي. وبالتالي فهو يحتاج إلى إعادة قراءة نقدية قبل استخدامه كنظام للصلاحية المعرفية الهادفة إلى الإسهام في استكشاف العقل الاستطلاعي المستقبلي. لقد جمعت في هذا الكتاب نصوصاً كنت قد نشرتها سابقاً، لأني أحسست بضرورة الاهتمام بالنزعة الإنسانية وضرورة تنميتها في السياقات الإسلامية المعاصرة. وبهذا الصدد أريد أن أقول ما يلي: إذا كان الجهاز المفهومي والمقصد الأحادي والشكل الثنوي للفكر القروسطي كلها أشياء قد تم تجاوزها الآن، إلا أن النظرة الملقاة على الرسالة الفكرية والروحية للإنسان لم يتم تجاوزها. وكذلك لم يتم تجاوز تجربته مع الالهيّ، هذه التجربة المعاشة كاستبطان تقوم به الذات الإنسانية لمقابل محرِّك لها، ومنعش مرتبط بالمطلق الأعلى الذي يفرض نفسه على كل كائن بشري بالتساوي. إن الأعمال الفكرية التي تؤبّد تعاليم هذه النظرة تستحق اليوم أكثر من أي وقت مضى أن تُستشار وتُقرأ بتأمل عميق. وفي الوقت الذي نعيش منعطفاً تاريخياً جديداً يتمثل بالبحث التائه أو الشارد للعقل، فإنه يمكننا أن نعيد استثمار هذه المؤلفات وتوظيفها داخل المغامرات الجديدة للروح: هذه الروح التي تناضل باستمرار من أجل كسر السلاسل والأغلال التي تغلّها ومن أجل توسيع الحدود الإكراهية التي تحدّها أو تحصرها في كل مرة.

1. محمد أركون اخترع مصطلح الأنسنة كتعريب للمصطلح الأوروبي (هيومانيزم Humanisme). وكنت أنا شخصياً قد اقترحت ترجمتين هما: النزعة الإنسانية، والفلسفة الإنسانية. ويصرّ المؤلف على الفرق بين الأنسنة والنزعة الإنسانية لأن الأولى تركز النظر في الاجتهادات الفكرية لتعقل الوضع البشري وفتح آفاق جديدة لمعنى المساعي البشرية لإنتاج التاريخ، مع الوعي أن التاريخ صراع مستمر بين قوى الشر والعنف وقوى السِلم والخير والجمال والمعرفة المنقذة من «الضلال». انظر أطروحتة التي صدرت ترجمتها عن «دار الساقي» عام 1997 في مجلد ضخم تحت العنوان التالي: نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي.

2. من الواضح أن أركون يشير هنا إلى الحركات السياسية التي تستخدم الدين لأغراض سلطوية. ويساعدها على ذلك أن التراث الديني الإسلامي لم يتعرض للغربلة والنقد التاريخي كما حصل للتراث المسيحي في الغرب مثلاً. وبالتالي فهناك صورة مسيطرة منتشرة عن الدين في الساحة: هي الصورة الانغلاقية المتزمتة الموروثة عن الفترة المدرسانية من تاريخ الفكر الإسلامي. ونحن بانتظار نشوء صورة أخرى أو تأويل آخر عن الدين: هو التأويل الحديث أو التنويري أو التحريري...

3. يزعم أركون في أطروحته أن الإسلام الكلاسيكي شهد الأنسنة قبل أن تشهدها أُوروبا في القرن السادس عشر أثناء عصر النهضة. ولكن هذه الحركة الناتجة عن مزج الفلسفة الإغريقية بالدين الإسلامي أُجهضت ولم تدم طويلاً. وحلت محلها قرون

المدرسانية (Scolastique) منذ القرن الثالث عشر وحتى القرن التاسع عشر. هذا في حين أن الحركة الأنسنية أو النهضوية الأوروبية ظلت مستمرة وصاعدة منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم...

4. على مدار التاريخ هناك مجازر وحروب وسفك دم واغتيالات... وبالتالي فنزعة الأنسنة ليست هي السائدة. بل ان السائد هو النزعة الوحشية، اللاإنسانية. ولذلك قال الفيلسوف هوبز: إن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان... وقد شعر بذلك مفكر كالتوحيدي في القرن الرابع الهجري. وعانى التوحيدي من معاصريه ما عانى، بل وجاع وشعر بالذل والإهانة في حين أن المثقفين الآخرين كانوا ينعمون في قصور الخلفاء والأمراء. ولذلك ثار التوحيدي على عصره، وبكى واشتكى، بل وحرق كتبه في لحظة يأس عدمية في أواخر حياته...

5. كان الماركسيون هم أول من أدان هذه الأنسنة الشكلانية البورجوازية، واعتبروها مفرغة من أي محتوى فعلي. فمن السهل علينا أن نتغنّى بحقوق الإنسان والنزعة الإنسانية ومعظم الناس يئنّون من الجوع، والفقر، والهامشية. من السهل على أبناء الصالونات والطبقات العليا والمثقفين المترفين أن يتحدثوا عن كرامة الإنسان، وعظمة الإنسان، وجمال الإنسان... ولكن الكلام شيء والواقع شيء آخر... ولذلك وصل الأمر بميشيل فوكو في الستينيات إلى حد إعلان ذلك الشعار الشهير الذي أسال حبراً كثيراً: موت الإنسان . بمعنى أن النزعة الإنسانية الشكلانية التي كان الاستعمار يتغنّى بها حتى وهو يمارس القمع في المستعمرات قد ماتت. في الواقع ان الإنسان يمكن أن يكشف عن وجه إنساني، رائع، محب للخير. ويمكن أن يكشف عن وجه أسود، شرير، أناني. وربما كانت حركة التاريخ كلها ليست إلا صراعاً بين الوجهين...

6. الأنظمة الفلسفية الميتافيزيقية الموروثة عن أفلاطون وسواه، والأنظمة اللاهوتية الموروثة عن الأديان الثلاثة تلتقي في هذه النظرة المثالية التجريدية للإنسان. فهي جميعها تتحدث عن مكارم الأخلاق، وعن وجود عالم آخر يتجاوز هذا العالم الأرضي (عالم المُثُلْ بالنسبة لأفلاطون، والعالم الآخر بالنسبة للأديان التوحيدية). ولكن الشيء المهم هو الإنسان في هذا العالم الواقعي. الشيء المهم هو الإنسان المحسوس المشكَّل من لحم ودم: هل يجوع ويعرى، أم هل يأكل ويشبع؟ هنا تتمايز الفلسفة الواقعية الحديثة، عن الفلسفة المثالية القديمة. وقد أثبت التاريخ ان الإنسان قادر على قتل أخيه الإنسان، بل والفتك به بكل شناعة، لمجرد أنه يختلف عنه في الدين، أو في الطائفة، أو في اللغة، أو في المذهب، أو في القومية، الخ.. والأمثلة على ذلك قديماً وحديثاً لا تعد ولا تحصى...

7. يعتقد أركون أن المجتمعات الإسلامية المعاصرة تعاني من قطيعتين لا قطيعة واحدة: الأولى مع الفترة المبدعة من تراثها (أي القرون الستة الأولى الهجرية حتى موت ابن رشد وانتشار الفكر المدرساني المعتمد على تكرار العقائد والأحكام الخاصة بمدرسة واحدة كالمذهب المالكي بالمغرب والحنفي في الإسلام العثماني...)، والثانية مع الحداثة الأوروبية المتواصلة منذ القرن السادس عشر وحتى القرن العشرين. هكذا نجد أن المشكلة صعبة ومعقدة جداً بالنسبة للمثقفين العرب أو المسلمين المعاصرين. فهم يرثون وضعاً تاريخياً لا يحسدون عليه، وتقع على كاهلهم مهمة ثقيلة تكاد تكسر الظهر... فهم مدعوون للاشتغال على جبهتين: جبهة التراث، وجبهة الحداثة الأوروبية. وفي الوقت الذي يتحدث فيه مثقفو أوروبا عن تجاوز الحداثة الكلاسيكية والدخول في حداثة جديدة تدعى ما بعد الحداثة، نجد أنفسنا عاجزين عن الخروج من العصور المدرسانية والدخول في الحداثة الكلاسيكية...

8. كتب الأدب بالمعنى الكلاسيكي للكلمة هي كتب من نوع: البيان والتبيين للجاحظ، أو الحيوان، أو كتاب الإمتاع والمؤانسة للتوحيدي، أو المقابسات، أو الصداقة والصديق، أو عشرات غيرها. وكان الأدب يشمل عندئذٍ كل المعرفة المتوافرة في ذلك العصر، وليس فقط الشعر والنثر. وكانت تشمل أيضاً العلوم الدينية والعلوم الفلسفية في آن معاً. فلم تكن هناك جدران فاصلة بينهما. كان الكاتب ينتقل من تفسير آية قرآنية أو حديث نبوي إلى الاستشهاد بأرسطوطاليس أو أفلاطون دون أن يشعر بأي حرج، ثم ينتقل بعدئذٍ إلى الاستشهاد بالشعر أو بالنثر، الخ.. هكذا كانت كتب الأدب عبارة عن تجميع لكل شيء. كانت تمثل المعرفة الإنسانية السائدة آنذاك. وتعود إنسانيتها إلى أنها تختلف عن كتب الفقه من حيث تركيزها على الجوانب الدنيوية من حياة الإنسان

9. كلمة (Littérature) الفرنسية كانت تعني أيضاً مجموعة المعارف المتوافرة في عصر معين أو ثقافته العامة. ولم تكن تعني الأدب بالمعنى الحديث أو الجمالي للكلمة: أي الشعر والنثر والرواية.. ثم أخذت تعني ذلك بدءاً من القرن الثامن عشر وترسخ ذلك في القرن التاسع عشر. وأما في العالم العربي فإن كلمة أدب بالمعنى الضيق أو الجمالي للكلمة هي حديثة العهد أيضاً. وربما تعود إلى القرن العشرين فقط. وأما في السابق فكانت تشمل كل شيء. وهذا تطور طبيعي، ولا أعرف لماذا يأسف عليه أركون. فالفلسفة هي التي أخذت تحل محل الأدب فيما يخص التعبير عن الجانب الفكري من الحياة العربية. ولذلك نقول: لا نزعة إنسانية بدون فلسفة أو فكر فلسفي. وهذا ما ينص عليه أركون حرفياً. وأما الفكر اللاهوتي أو الديني فلا يكفي وحده لضمان الأنسنة أو النزعة الإنسانية...

10. يُؤرَّخ عادة لانقراض الموقف الفلسفي في المشرق برد فعل الغزالي على فلسفة ابن سينا والفارابي: أي ببداية القرن الحادي عشر حيث انتصر السلاجقة وابتدأنا الدخول في العصر الموصوف «بالانحطاط». وأما في المغرب والأندلس فإن الموقف الفلسفي ظل موجوداً حتى أواخر القرن الثاني عشر، تاريخ موت ابن رشد وعزله وحرق كتبه (1198)؟ وبالتالي فإن غياب نزعة الأنسنة مرتبط بهزيمة الفكر الفلسفي في الساحة الإسلامية وسيطرة الفكر المذهبي، السكولاستيكي، التكراري والاجتراري. وهو فكر ضيق ومنغلق لا يمكن أن يؤمن بمواهب الإنسان وقواه الإبداعية. إنه فكر لاهوتي بالمعنى القروسطي للكلمة: أي يدين معظم نشاطات الإنسان وإبداعاته باعتبار أنها بدعة، أو كفر، أو زندقة، الخ..

11. يقصد أركون بأن الموقف الأدبي أو الفلسفي لم يمت فقط في الدائرة اللغوية والثقافية العربية، وإنما مات أيضاً في مختلف الدوائر الإسلامية سواء أكانت ناطقة بالفارسية، أو التركية، أو سواهما. لهذا السبب يبدو عالم الإسلام الآن متخلفاً بالقياس إلى العالم الأوروبي أو الغربي الذي انتعشت فيه الفلسفة وازدهرت على مدى القرون الأربعة الماضية. ثم يميز أركون بين الفكر أثناء فجر الإسلام وضحاه (وهو تعبير لأحمد أمين)، وبين الفكر أثناء ظهر الإسلام وعصره. ويقصد بذلك التمييز بين مرحلة الفكر الكلاسيكي التي شملت القرون الستة الأولى من تاريخ الإسلام/ومرحلة الفكر السكولاستيكي أو التكراري الاجتراري التي شملت كل عصور الانحطاط (13 - 19).

12. في الواقع ان هناك نوعين من الأنسنة. فهناك نزعة الأنسنة ذات المحتوى الديني، وهي تحترم الإنسان وترفع من شأنه بقدر ما يطيع الله وتعاليمه وأوامره ويتقيد بالشعائر والطقوس. وهناك نزعة الأنسنة ذات المحتوى الفلسفي وهي تعطي للإنسان حرية كاملة واستقلالية ذاتية بالقياس إلى الطقوس والتعاليم الدينية. النزعة الأولى تركز على الله بشكل أساسي ولذلك تدعى مركزية لاهوتية. وأما الثانية فتركز على الإنسان بالدرجة الأولى ولذلك تدعى مركزية إنسانية. ولكن هناك نزعة تركز على الله والإنسان في آن معاً وتدعى بالنزعة الإنسانية الكلية على حد تعبير المفكر المسيحي الكاثوليكي جاك ماريتان. انظر:

.J. Maritain: L'humanisme intégral. Aubier, 1968

فجاك ماريتان كان فيلسوفاً ومؤمناً في ذات الوقت، وذلك على عكس سارتر الذي كان يدعو إلى النزعة الإنسانية الإلحادية.

13. في الواقع ان نزعة الأنسنة المحضة، أي المتحررة كلياً من المرجعية الدينية واللاهوتية، لم تظهر في أوروبا إلا بعد القرن الثامن عشر. وأما نزعة الأنسنة التي ظهرت في القرن السادس عشر فقد كانت مؤمنة ومسيحية أكثر مما نتصور. لم يتجرأ العقل البشري على قطع حبل السرة مع اللاهوت إلا في القرن الثامن عشر: أي عصر التنوير. ثم ترسّخت القطيعة بالطبع في القرن التاسع عشر بعد أن حقّق الإنسان نجاحات صارخة في مجال العلم والفلسفة والتكنولوجيا والصناعة والمخترعات الجديدة. عندئذٍ وثق الإنسان بنفسه إلى أقصى الحدود واعتقد بإمكانية الاستقلالية الكاملة عن القدرة الفوقية. وأما قبل ذلك فلم يكن يجرؤ على هذه القفزة ـ أو القطيعة ـ أبداً. كانت تشكل بالنسبة للعقل البشري ما ندعوه باللامفكَّر فيه أو المستحيل التفكير فيه...

14. يشير أركون هنا بشكل ضمني إلى الفيلسوف الألماني يورغين هابرماس ونظريته الشهيرة عن العقل التواصلي أو الحواري الذي ينبغي أن يحكم علاقات الناس في المجتمعات الديموقراطية المتقدمة أو المتحضرة. فالخلافات هنا تحلّ عن طريق الحوار، لا عن طريق الضرب أو القتل أو الانفجارات والعنف. وقد دافع هابرماس عن مشروع التنوير بعد تنقيحه وتكملته. وقال بأن مكتسبات الحداثة أكبر بكثير من سلبياتها أو انحرافاتها دون أن ينكر هذه الانحرافات التي حصلت إبان المرحلة الاستعمارية والحروب العالمية والنزعات الفاشية والنازية. للمزيد من التوسع انظر: يورغين هابرماس. الخطاب الفلسفي للحداثة . دار نشر غاليمار. الترجمة الفرنسية. باريس. 1988.

.Jürgen HABERMAS: Le discours philosophique de la modernité. Gallimard. Paris. 1988 -

15. يشير أركون إلى المعركة الدائرة حالياً بين الأصولوية الإسلامية والغرب. ويضع كلمة «إسلام» و«غرب» بين قوسين لأنه ليس جميع المسلمين أصولويين متزمتين، وليس الغرب كله امبريالية واستعمار، وإنما توجد فيه قوى تحررية عديدة. كما وتوجد بين المسلمين قوى جديدة صاعدة تصبو إلى الحياة الكريمة والعلم والنور. ولكن أصوات الأصولويين الغاضبين تغطّي عليهم. فمن يصرخ أكثر يُسْمَع صوته أكثر. وهكذا يتوهم الغرب أن جميع المسلمين أصولويين متطرفون ومتزمتون. وهذا سوء تفاهم تاريخي بين عالم الإسلام وعالم الغرب. وربما لن ينتهي قبل أن تتطور المجتمعات العربية والإسلامية وتحل مشكلتها مع ذاتها التراثية وتصل إلى مستوى معيشي مقبول. وهذا أمر يطول... والغرب المتقدم والغني تقع عليه مسؤولية.

16. في العصر الكلاسيكي، أي في عصر ازدهار الفكر العربي الإسلامي، كانت المناظرات الحرة تدور بين مفكرين مسلمين ويهود ومسيحيين، وبين السنة والشيعة والمعتزلة والفلاسفة.. ويبدو أن اليهود والمسيحيين كانوا يشترطون على المسلمين الاّ يستشهدوا أثناء المناظرة بالقرآن والحديث وأن يكتفوا باستخدام المحاجات العقلانية. ويبدو أن المسلمين كانوا يقبلون بهذه الشروط. وهذا شيء يدهشنا جداً الآن ولا نكاد نصدقه. ثم أُغلقت هذه المناظرات الفكرية التعددية بعد القرن الثالث عشر ووصول السلاجقة إلى الحكم وضرب الفلسفة والأنسنة والحركة العقلانية بمجملها. وفرض مذهب واحد على الجميع بصفته حقيقة مطلقة، وأُبيحت دماء المعتزلة على يد الخليفة القادر. ولكن هل يعني ذلك أن العصر الكلاسيكي كان يعترف بالتعددية الدينية والمذهبية بالمعنى الذي نقصده اليوم؟ بالطبع لا. فهذه التعددية كانت نسبية ومحصورة. ولم يعترف بها حقيقة الا في عصر الحداثة. فالحرية الدينية أو العقائدية هي إحدى مكتسبات العصور الحديثة، وكان يستحيل التفكير فيها في العصور القديمة.

17. بمعنى أن النظام السياسي أصبح هو الذي يتحكّم بالشؤون الدينية وليس المناقشات أو المناظرات الحرة التي تجري بين مختلف علماء الدين. وهكذا فرض السلطان مذهباً واحداً على الجميع عن طريق القوة لا عن طريق المناظرة والإقناع. وهذا الاستبداد في الرأي لا يزال سائداً حتى اليوم. فالتعددية الدينية أو المذهبية أو العقائدية ممنوعة في جميع البلدان الإسلامية دون استثناء. هذا في حين انها سائدة بشكل شرعي في جميع البلدان الأوروبية المتقدمة. ففي فرنسا مثلاً يحق لأي مسلم أو يهودي أو بوذي ان يمارس شعائره وطقوسه بكل حرية. فهذا الحق ليس محصوراً بالدين الأصلي للبلاد: أي بالمسيحية الكاثوليكية أو البروتستانتية. وكل ذلك

بفضل النظام العلماني الذي يراعي التعددية ويعترف بها ويحافظ عليها. ولكن يحق أيضاً لأي شخص ألا يمارس طقوسه وشعائره دون أن يلحقه أي أذى بسبب ذلك... وهذه هي الحرية الحقيقية. فما معنى التديُّن المفروض عن طريق الإكراه والقسر؟...

18. يقصد أركون بالتحريم التقديس. وهذا هو المعنى الأصلي للكلمة. فالبيت الحرام يعني البيت المقدس، أي الذي تُحرَّم فيه أشياء معينة. وماكس فيبر كان يعتبر رجال الدين هم المسؤولون عن إدارة شؤون التقديس أو الإشراف عليها، وذلك في كل المجتمعات البشرية. فهو يتحدث كسوسيولوجي أو كعالم اجتماع وليس كمؤمن أو كرجل دين. وأما الدين «المستقيم» أو الأرثوذكسي فيقصد به أركون الدين المفروض بصفته أنه وحده الصحيح أو الشرعي. وقد وضع كلمة مستقيم بين قوسين لأن ذلك يعبر عن رأي اتباع هذا الدين، وليس عن رأي المفكر أو عالم الاجتماع. فالمفكر يلاحظ أن الدين المستقيم أو الصحيح في المجتمعات الإسلامية هو الإسلام، ولكنه في المجتمعات المسيحية ليس الإسلام وإنما المسيحية، وقس على ذلك... بل ان المذهب الوحيد الصحيح في المجتمعات السنية هو المذهب السني، وفي المجتمعات الشيعية (إيران مثلاً) هو المذهب الشيعي. وفي أوروبا قبل التوصل إلى الحرية الدينية كان المذهب الصحيح الوحيد في فرنسا هو المذهب الكاثوليكي، وكان المذهب البروتستانتي ممنوعاً...

19. كل مجتمع لا يعترف بالتعددية العقائدية والسياسية هو مجتمع تنقصه الأنسنة إلى حد كبير. لماذا؟ لأن الاختلاف والتنوع في الرأي والفكر شرط من شروط تحرر الذهن من التحجر والانغلاق. وإذا ما فرضت عليهم ديناً واحداً أو مذهباً واحداً أو حزباً سياسياً واحداً فهذا يعني أنك تبتر كل ما عداه وتفقر الفكر والسياسة والمجتمع... التعددية هي أصل الغنى والنقاشات العميقة والمخصبة. بدون تعددية لا يمكن أن توجد ديموقراطية. إذا ما فرضنا على جميع الناس جريدة رسمية واحدة فإنهم سيملّون منها وينصرفون عنها، لأن الرأي الواحد أو الأوحد مملّ وعقيم في نهاية المطاف. ولكن يصعب جداً الاعتراف بالرأي الآخر، ولهذا السبب فإن المجتمعات التعددية ـ أي الديموقراطية فعلاً ـ لا تزال قليلة على سطح الأرض. والتوصل إلى التعددية وتشريع الاعتراف بها يعتبر معركة حقيقية. وهي معركة طويلة ومعقدة كما تدلنا على ذلك تجربة الشعوب الأوروبية المتقدمة.

20. يقصد أركون بذلك ما يلي: إن الإسلام لا يختلف كثيراً عن المسيحية فيما يخص الفصل بين الدين والسياسة، على عكس ما يدعي الاستشراق الكلاسيكي والاستشراق الجديد الذي كرس كتباً عديدة وناجمة عن ظاهرة الأصولوية. صحيح أن الإنجيل قال: أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله. ولكن المسيحية أصبحت دين دولة بدءاً من الامبراطور قسطنطين ولمدة قرون عديدة: أي حتى عصر التنوير على الأقل. وإلا، فلماذا بذل فلاسفة التنوير كل تلك الجهود المضنية لفصل الدين عن السياسة وللتحرر من كابوس الأصولية المسيحية التي كانت لا تقل جبروتاً عن الأصولية الإسلامية الحالية؟... ومعلوم مدى ارتباط الكنيسة الكاثوليكية بالنظام السياسي أثناء العهد القديم. فرجال الدين كانوا هم الذين يخلعون المشروعية الإلهية على ملك فرنسا أو غيره، تماماً مثلما يفعل رجال الدين في الجهة الإسلامية. وبالتالي فأين هو الفرق؟ صحيح أن أوروبا تحررت من هذا النظام القديم بفضل التقدم العلمي والفلسفي ونقد الدين وظهور المجتمع الصناعي. ولكن غيرها يمكن أن يتحرر أيضاً مستقبلاً...

21. ذهنية التحريم والتكفير هي الذهنية السائدة والمسيطرة علينا في الجهة الإسلامية منذ قرون عديدة. وهي ذهنية تعتبر كل شيء حراماً تقريباً... إنها ذهنية تقليدية موروثة عن العصور الوسطى: أي عن عصور الجمود والتكرار المدرساني (السكولاستيكي). إنها ذهنية الفتاوى التي تحرم هذا وتحلّل ذاك، وتخلع المشروعية على اغتيال المثقفين والمفكرين والباحثين والأدباء والفنانين... كل شيء في الحداثة يعتبر بدعة بالنسبة لها. كل شيء زندقة أو كفر تنبغي محاربته. وذلك لأن المجتمع ارتدّ إلى حالة الجاهلية أو الوثنية وينبغي أن يعيدوه إلى جادة الصواب...

22. من الواضح أن برامج التعليم منذ المدرسة الابتدائية وحتى الجامعات هي أول شيء ينبغي تغييره إذا ما أردنا التوصل إلى ثقافة إنسانية منفتحة يوماً ما. فالتخلص من الثقافة التقليدية يسبق بناء الثقافة الحديثة. لذلك قلنا بأن الأولوية للتفكيك: تفكيك كل العقائد وكل الأنظمة اللاهوتية الموروثة عن العصور الوسطى. نحن دخلنا الآن في مرحلة تفكيكية ـ أي نقدية ـ لا أول لها ولا آخر. فالجمود متراكم منذ زمن طويل، والأشياء التي ينبغي تفكيكها لا حصر لها ولا عدّ. ولا يمكننا أن نتفاعل مع ثقافة الحداثة ـ أو أفضل ما أعطته ـ إذا لم نخرج من سجن التراث القديم. وبالتالي فمرحلة التفكيك تسبق حتماً مرحلة التركيب...

23. الخروج من الأرثوذكسية الدينية عملية صعبة جداً لأنها كانت قد ترسخت منذ زمن طويل واتخذت طابعاً مقدساً بعد أن تم طمس طابعها التاريخي وغطّت عليه الأزمان والقرون. وبالتالي فهي تقدم نفسها كحقيقة مطلقة لا تناقش ولا تمس. من هنا صعوبة نقد العقل الإسلامي وخطورته. إنه يشبه الحفر الأركيولوجي في الأعماق، أو التحليل النفسي للذات التراثية الجماعية.

24. يقصد أركون بذلك أن الفئات العرقية ـ اللغوية المهمَّشة تاريخياً تنفجر حتى في دول ديموقراطية كفرنسا مثلاً، فما بالك بالدول غير الديموقراطية؟ ومن هذه الفئات شعب الباسكيين المنتشر بين فرنسا واسبانيا والذي يقوم بأعمال عنف وتفجيرات إرهابية لكي يحصل على الاعتراف بحقوقه القومية واللغوية والثقافية. وهناك أيضاً جزيرة كورسيكا وسواها. وعلى الرغم من أن الدول الديموقراطية أعطت لهذه الأقليات بعض الحقوق الثقافية واللغوية التي تخص هويتها في العمق إلا أنها تطالب بالمزيد وتشعر وكأنها مهضومة الحقوق من قبل الدولة المركزية التي تفرض لغتها وثقافتها على الجميع بنوع من الهيمنة.

25. هذه هي المقدمة العامة لكتاب جديد سوف يصدر لمحمد أركون لاحقاً في باريس. ونحن الآن بصدد تحضير ترجمته العربية قبل صدور النسخة الفرنسية. وهو يدور حول قضية الأنسنة في البيئة الإسلامية ماضياً وحاضراً. ومن الواضح أن المؤلف يناضل من أجل فرض الرؤيا الإنسانية في السياقات الإسلامية المعاصرة بعد أن هيمنت عليها الحركات الأصولوية المتطرفة، التي لا تعبأ

إطلاقاً بمسألة الإنسان أو حقوق الإنسان أو كرامة الإنسان. وإنما يهمها فقط العنف والبطش والوصول إلى السلطة بأي شكل من أجل ممارسة القمع القروسطي على المجتمع والشعب...

26. أركون أستاذ شهير وخطيب مفوَّه، يعرف ذلك كل من استمع إلى محاضراته ولو لمرة واحدة. وهو في البلدان الانغلو - ساكسونية والشمالية الأوروبية يحاضر عادة بالإنكليزية التي أصبح يتقنها تقريباً مثل الفرنسية. وقد حاضر ولا يزال في عشرات الجامعات الأوروبية والأميركية والعربية والإسلامية وحتى اليابان والهند.

27. بما أن الموضوع الذي يتحدث عنه أركون حساس جداً (التراث الإسلامي) وبما أن منهجيته في الدراسة جديدة كلياً، فإن المستمع المسلم يشعر بالزعزعة وأحياناً بالخوف بعد سماع محاضرته. إنها تهزه هزاً. وقد رأيت أحياناً بعض المسلمين الأفارقة يلاحقونه حتى باب مكتبه لكي يسألونه حول بعض الأفكار التي وردت في محاضرته والتي زلزلت قناعاتهم وأدخلت الشكوك إلى قلوبهم أو البلبلة إلى نفوسهم. ولكن أليس الشك هو بداية المعرفة الصحيحة والدقيقة التي ينبغي أن تحل محل المعرفة التقليدية والتبجيلية عن التراث؟...

28. عندما أسمع كلام أركون هذا تخطر على بالي نظرية الفيلسوف الألماني هابرماس عن العقل التواصلي أو الحواري. فالحوار الديموقراطي الحر بين الذوات المنخرطة في النقاش هو السبيل الأفضل للتوصل إلى الحقيقة. ومقارعة وجهات النظر المختلفة بعضها مع البعض الآخر هي التي تؤدي في نهاية المطاف إلى توليد موقف مشترك أو إجماع حر...

29. أعتقد أن أركون إذ يقول هذا الكلام يفكر بحلقة أبي سليمان المنطقي التي كان يتردد عليها التوحيدي من جملة فلاسفة مسلمين آخرين. وقد نقل بعض ما جرى فيها من نقاشات وحوارات في كتابه المشهور «الإمتاع والمؤانسة». ومجالس العلم هذه تشبه إلى حد ما الصالونات الأدبية أو المنتديات الفكرية التي تعقد في أيامنا هذه. وتدهشنا جرأة فلاسفة المسلمين والعرب في العصر الكلاسيكي. فقد كانوا يطرحون قضايا فكرية لا نجرؤ نحن اليوم على طرحها بسبب خوفنا من رد فعل الأصولويين والتقليديين بشكل عام..

30. تركيز أركون على أهمية الحوار الشفهي عائد إلى اعتقاده بضرورة إدخال تقاليد الحوار إلى الساحة الإسلامية بعد أن انغلقت على ذاتها أكثر مما يجب طيلة عصور الانحطاط. فمجتمع بدون حوار يعني مجتمعاً بدون ديموقراطية. وإذا ما انعدم الحوار فإن المجتمع يتكلم بلغة أخرى: الانفجار...

31. من الواضح أن أركون يشير هنا إلى الوضع الصعب السائد حالياً في المجتمعات الإسلامية بسبب هيمنة الأصولويين المتطرفين على الساحة. والغريب العجيب أن الأديان - وبخاصة الدين الإسلامي - تحتوي على قيم سامية ورفيعة تحفظ كرامة الإنسان، ولكن الأصولويين المتزمتين يفهمونها بشكل خاطئ ويحولونها إلى أيديولوجيا قمعية مضادة للإنسان والانسانية!!...

32. من الواضح أن أركون يشير هنا إلى التنافس الجدلي السائد تاريخياً بين نوعين من النزعة الإنسانية. فهناك النزعة الإنسانية ذات الاستلهام الديني، وهناك النزعة الإنسانية ذات الاستلهام الفلسفي. وقد سيطرت الأولى على العقلية الأوروبية حتى القرن الثامن عشر، بعدئذٍ أخذت الفلسفة تحل محل الدين كمعيار أساسي للقيم. ولكن الدين لم ينته كلياً من أوروبا على عكس ما نتوهم. فهناك علماء لاهوت مجددون لا يقلون أهمية عن الفلاسفة من حيث التبحّر في العلم والاتساع في النظرة...

33. هذا يعني أنه لا يمكن للقوى الظلامية الارتكاسية أن تقضي على الفلسفة الإنسانية مهما طغت وبغت وقويت شوكتها. وبالتالي فينبغي أن نؤكد على أهمية مشروع الأنسنة في هذا الوقت العصيب الذي نعيشه. فالمستقبل له بعد أن تنحسر قوى الظلام عن الساحة بكل عنفها وضجيجها...

34. في الواقع إن القوى اللاإنسانية تهيمن علينا منذ بدايات عصر «الانحطاط» وانهيار الحضارة الإسلامية الكلاسيكية. ولكن النهضة الإنسانية التي انبثقت عندنا في القرن التاسع عشر أجهضت للأسف مع الثورة العربية «الاشتراكية الشيوعية والثورة الإسلاموية بعدها وظاهرة الدولة المستبدة بحزب لا شريك له».

35. يقصد أركون بذلك أنه لم يكتب أي بحث علمي شمولي حتى الآن يصف لنا كيفية انتقال الحداثة الأوروبية إلى البلدان الإسلامية بشكل تاريخي دقيق. ولو كتب لعرفنا ماذا قبلت هذه البلدان من الحداثة وماذا رفضت، ولماذا قبلت أو رفضت. فالحداثة ولدت أولاً في أوروبا وخاضت معارك عنيفة حتى قبلت في المجتمعات الأوروبية ذاتها. فما بالك بمجتمعاتنا نحن؟

36. من الواضح أن أركون ينتقد هنا التطرف الفلسفي في أوروبا. فبعد أن أعلن نيتشه عن «موت الله» في القرن التاسع عشر جاء ميشيل فوكو لكي يعلن عن «موت الإنسان» في القرن العشرين! ولكن الله حيٌّ لا يموت. فالذي مات في أوروبا هو الصورة التقليدية القروسطية المتجهمة عن الله وليس الله ذاته. يضاف إلى ذلك أن فلاسفة أوروبا منذ عصر النهضة ما انفكوا يتحدثون عن أهمية الإنسان وعظمة الإنسان ويدعون إلى تنمية القيم الإنسانية وتمجيدها (انظر حركة الأنسنة في عصر النهضة والمدعوة هيومانيزم ((Humanisme) كما وقدموا تفسيراً جديداً للدين يتماشى مع القيم الإنسانية وحقوق الإنسان. وهو ما لم يحصل حتى الآن في العالم الإسلامي.

37. النزعات القومية تمجد الذات على حساب الآخرين. هذا ما فعلته القومية الفرنسية والقومية الألمانية وسواهما. وإذا ما تطرفت هذه النزعة القومية فإنها تؤدي إلى كره الآخر وإشعال الحروب. ويمكن أن نقول الشيء ذاته عن العصبية الطائفية أو المذهبية.

فكل فئة دينية تعطي عن نفسها صورة مثالية وتقدم في الوقت ذاته صورة سلبية أو حتى مشوهة عن الأديان الأخرى. وقد أدت هذه العصبيات أيضاً إلى إشعال الحروب وسفك الدماء. والمؤسف أن برامج التعليم المدرسية تلعب دوراً كبيراً في تربية الناشئة على هذه العصبيات منذ الصغر. وبالتالي يصعب اقتلاعها بعد الكبر.

38. يقصد أركون بذلك أن الحداثة لم تدخل إلى المجتمعات العربية أو الإسلامية بطريقة صحيحة وإنما بشكل متوحش أو فوضوي. ولذلك كانت تأثيراتها سلبية أحياناً، هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فهو يدعو إلى تغيير برامج التعليم التقليدية التي تزرع بذور العصبيات القومية أو الطائفية في لبنان وغير لبنان. فهذه البرامج غير مقبولة على الإطلاق ولا تتمتع بالحد الأدنى من احترام الموضوعية العلمية أو التاريخية. إنها تهدد توازن المجتمع وتشعل فيه الحروب الأهلية بدلاً من أن تنير العقول وتجعل الناس ينفتحون على بعضهم بعضاً.

39. يقصد أركون بالسياقات الإسلامية الجماعات اللغوية والثقافية العديدة التي تتساكن في مجتمع واحد موصوف بـ«إسلامي» دون تمييز سوسيولوجي وتاريخي لكل جماعة كالبربر بالمغرب والأكراد في عدة مجتمعات، وطوائف دينية عرقية في تركيا، باكستان، لبنان، أندونيسيا. ولكنه استخدم كلمة السياق لأن هناك عوامل أخرى تؤثر على هذه المجتمعات غير الدين. يضاف إلى ذلك أن الإسلام نفسه يتخذ أشكالاً شتى بحسب تركيبة وظروف كل مجتمع. فهناك فهم ضيق ومتشدد للدين، وهناك فهم سمح ومتسامح.

40. أصبح نقد الحداثة الشغل الشاغل لفلاسفة أوروبا بعد أن تطرفت الحداثة في الاتجاه المادي، الالحادي، الاستهلاكي، التكنوقراطي الذي لا يقيم أي وزن للقيم الروحية أو الفلسفية. وإنما تهمه فقط المردودية الاقتصادية والربح وتراكم المال ورأس المال إلى ما لا نهاية... فالحداثة أيضاً بحاجة إلى نقد قاس وصريح وليس فقط الأصولية التراثية المنغلقة على ذاتها. وبالتالي فأركون يقوم بالمهمتين معاً.

41. ولكن الأرثوذكسية الإسلامية التقليدية اعتبرت التوحيدي زنديقاً أو خارجاً على الدين! فكل من لا يفهم الدين بشكل منغلق وجامد مثلها يعتبر زنديقاً. وبالتالي فكل المفكرين الأحرار زنادقة بشكل أو بآخر. وهذا ما حصل أيضاً لمفكري أوروبا الذين اتهموا بالزندقة من قبل الأصولية المسيحية. ولكنهم خاضوا المعركة على المكشوف مع الأصولية وانتصروا عليها في نهاية المطاف. وهذا سر نجاح أوروبا وانطلاقتها الحضارية..

42. ماذا يعني مصطلح الأنتربولوجيا القرآنية؟ انه يعني الصورة السائدة عن الإنسان في القرآن. فالقرآن الكريم شكل صورة معينة عن الإنسان، وهي صورة رفيعة مليئة بالقيم الروحية. ولكنها لم تكن وحدها السائدة في العصر الكلاسيكي. وإنما انضافت إليها صورة أخرى عن الإنسان نفسه ولكن مشتقة من التراث الفلسفي اليوناني والتجارب الثقافية الدينية الخاصة بالهنود والمانوية والزرادشتية وغيرها من تيارات ثقافية متفاعلة. وعن طريق المزج بين الصورتين تشكلت النزعة الإنسانية العربية ـ الإسلامية في العصر الكلاسيكي. وكان من جملة المفكرين الذين بلوروها أشخاص مثل مسكويه والتوحيدي...

43. أحياناً يتشاءم أركون أكثر مما ينبغي وينسى أن فكره أصبح أحد التيارات الأساسية في الساحة الثقافية العربية. أقول ذلك على الرغم من أن ترجمته لم تكتمل بعد، بل لا تزال في بداياتها بعد عشرين سنة من العمل المتواصل. أو قل وصلت إلى منتصفها لكي نكون أكثر دقة. والواقع أن فكره صعب ولا يمكن فهمه إلا بعد الاطلاع على التراث الإسلامي نفسه، وتراث الحداثة الأوروبية، وكيفية تطبيق المناهج والمصطلحات الحديثة على التراث الديني. وهذه أشياء ليست متيسرة لجميع الناس، بل وليست متيسرة حتى لأساتذة الجامعات في بعض الأحيان، فما بالك بالقارئ العادي؟...

44. معظم رجال الدين تقتصر معرفتهم على التراث التقليدي ويجهلون كل شيء عن الفتوحات الفلسفية والعلمية التي حققتها الحداثة منذ أربعة قرون... ولهذا السبب لا يزال اللاهوت الإسلامي تقليدياً ومحصوراً داخل إطار الذهنية المدرسانية. هذا في حين أن اللاهوت المسيحي في أوروبا حقّق قفزات هائلة، ووصل إلى لاهوت ما بعد الحداثة! وهو لاهوت تحريري متسامح ومنفتح على كافة التيارات الفلسفية والعلمية.

45. القرن التاسع عشر كان قرن القوميات وكذلك القرن العشرون. ولكن القرن المقبل سوف يكون قرن العولمة. وسوف تضعف بالتالي العصبيات القومية دون أن تختفي. وينبغي على العرب والمسلمين أن يواجهوا عصر العولمة منذ الآن فصاعداً. فلا أحد يستطيع أن يغلق أبواب بيته وينعزل عن العالم في عصر التلفزيون والأقمار الصناعية والفاكس والانترنيت...

46. لتوضيح كلام أركون هذا ينبغي أن نقول ما يلي: الأمم العتيقة يقصد بها الأمم الأوروبية التي تشكلت في القرن التاسع عشر كفرنسا وألمانيا وإيطاليا. وهي تشهد الآن انقسامات حادة بين القوميين المتعصبين المعادين للوحدة الأوروبية، وبين المؤيدين لهذه الوحدة. فالعصبيات القومية من فرنسية وألمانية وسواها لم تمت بعد تشكل عصبية جديدة أوسع هي: العصبية الأوروبية. وأما الأمم الحديثة التكوين فيقصد بها نحن: أي الجزائر، والمغرب، ومصر،... إلخ. فهي لم تتشكل كدول حديثة إلا بعد الاستقلال. ولا تزال بحاجة ماسة إلى أن ندخل إليها الثقافة الديموقراطية وفلسفة حقوق الإنسان المرتبطة بها حتماً.

47. المقصود بمسيّري ثروات الخلاص رجال الدين. فهم الذين يسيّرون الأمور الدينية في كل مجتمع من المجتمعات. وثروات الخلاص تعني الثروات الروحية أو الأخروية إذا جاز التعبير. فهم الذين يوزعون صكوك البراءة والغفران على المؤمنين ويعدونهم بالجنة إذا ما أطاعوا التعاليم الدينية. وبالتالي فهناك أملاك رمزية أو روحية وأملاك مادية. والمصطلح من اختراع عالم

الاجتماع الألماني الشهير ماكس فيبر. والفلسفة الإنسانية النظرية أو التجريدية هي تلك التي لا تطبَّق عملياً، وإنما نتشدق بها نظرياً فقط... وقد تعرضت للانتقاد كثيراً في السنوات الأخيرة...

48. كان أركون قد دعا إلى الخروج من منهجية الاستشراق الكلاسيكي وتطبيق المنهجيات الحديثة، أي منهجيات علوم الإنسان والمجتمع على التراث الإسلامي والمجتمعات الإسلامية. فالاستشراق الكلاسيكي محصور بمنهجية فيلولوجية تعود إلى القرن التاسع عشر. والمستشرقون يرفضون تطبيق مناهج علم الاجتماع والألسنيات والانتربولوجيا والتاريخ الحديث والتاريخ المقارن للأديان على التراث الإسلامي. وهذا ما يثير غضب أركون. ولذلك دخل في صراع منهجي وابستمولوجي معهم منذ أكثر من ربع قرن. ولكن برنامج البحوث الذي بلوره عام 1976 لم يلق أذناً صاغية لدى المستشرقين، ولا لدى المسؤولين السياسيين وأصحاب القرار. وهو يقول بما معناه: لماذا تطبقون أحدث المناهج على دراسة التراث المسيحي في أوروبا ولا تطبقون المناهج نفسها على التراث الإسلامي؟ لماذا تفصلون قسم الاستشراق عن بقية الأقسام الأخرى للجامعة الفرنسية؟

49. ولكن برامج التعليم لن تتغير قبل أن يتغير الفكر العربي أو الإسلامي نفسه. وإذن فالمعركة طويلة. فبرامج التعليم المتخلفة أو المؤدلجة أكثر من اللزوم أو التي تحتوي على أحكام مسبقة عديدة وخلفيات طائفية أو مذهبية واضحة لن تتغير قبل أن يحصل التنوير الفكري في المجتمعات العربية والإسلامية. ومرحلة التنوير التي حصلت في أوروبا قبل مائتي سنة لا تزال تنتظر أن تحصل في عالمنا نحن. ويبدو أننا قد أصبحنا على أبوابها... ولا بد مما ليس منه بد...

50. بعد أن انتقد أركون الجمود العقلي وتخلف برامج التعليم في الجهة الإسلامية، نجده ينتقل لنقد سلبيات الحداثة الأوروبية أو تطرفاتها ونواقصها. وإذا كنا نحن نعاني من العطالة الذاتية والجمود، فإن المجتمعات الأوروبية تعاني من تسارع إيقاع التغير والتطور بشكل جهنمي لا يرحم... فالأزياء أو الموضات الفكرية تتلاحق بسرعة قصوى مثلها في ذلك مثل الأزياء اللباسية... وما إن انتهينا من الوجودية حتى ظهرت البنيوية، وما إن انتهينا من البنيوية حتى ظهرت موضة أخرى،... إلخ. لم تعد هناك من قاعدة ثابتة يطمئن إليها الإنسان في مجتمعات ديناميكية شديدة الحيوية والحركة.

51. هنا أيضاً يوجّه أركون سهام النقد للحداثة العِلموية والاختزالية. فالإنسان الغربي المغموس بالحداثة من أعلى رأسه إلى أخمص قدميه لم يعد يؤمن بحياة أخرى بعد الموت. ولم يعد يؤمن بقيم متعالية تتجاوز قيم اللذة والمتعة والاستهلاك. فالحياة الوحيدة هي هذه الحياة التي نعيشها على سطح الأرض ولا يوجد أي أفق آخر بعدها. وبالتالي فينبغي أن ننهب المتع نهباً وأن نعيش أكبر قدر ممكن من الشهوات بأكبر كثافة ممكنة قبل أن نموت... ولكن في الماضي كان الدين المسيحي يقدم للشعوب الأوروبية الأمل بحياة أخرى في عالم الأبدية والخلود.

52. في عهد الحداثة لم يعد هناك من أصل دائم أو تأسيس نهائي للعقل، وإنما هناك تغير مستمر وفلسفات متعاقبة وراء بعضها دون توقف. فبعد الكانطية دخلنا في الهيغلية، وبعد الهيغلية دخلنا في الماركسية، وبعد الماركسية دخلنا في الوجودية، وبعد الوجودية دخلنا في البنيوية... إلخ. وفي كل مرة كانت الأصول أو الأسس تتغير أو تتعدل. وأما في عهد سيطرة الدين المسيحي على أوروبا فكانت هناك أصول ثابتة ونهائية يقتنع بها الإنسان مرة واحدة وإلى الأبد، وتقدم له السعادة والطمأنينة الكاملة. ولكن كان هناك خطر الدوغمائية والتحجُّر والجمود...

53. يقصد أركون بالعقل الاستطلاعي المستقبلي ما يدعوه الآخرون بعقل ما بعد الحداثة. وهو يرى أن أوروبا تدخل الآن في مرحلة جديدة ـ أو مغامرة جديدة ـ سوف تؤدي إلى تشكيل عقلانية جديدة أوسع من كل سبق. ولن تتشكل هذه العقلانية إلا بعد نقد الحداثة وفرز إيجابياتها عن سلبياتها. وهذا ما يفعله كبار مفكري الغرب حالياً من أمثال بول ريكور، وهابرماس، وجون رولس، وآلان تورين وسواهم عديدون. وأركون هو المفكر الإسلامي الوحيد الذي يستطيع الدخول في هذه المناقشة أو الإسهام فيها بشكل ما. ولهذا السبب اخترع مصطلح العقل الاستطلاعي المستقبلي وفضّله على عقل ما بعد الحداثة.

54. كل التراثات الدينية الكبرى تعرضت للنقد التاريخي ما عدا التراث الإسلامي. فالتراث المسيحي مثلاً تعرض في أوروبا للدراسة التاريخية منذ أكثر من قرنين وتشكلت عن ذلك مكتبة كاملة. ويعتقد أركون أن التراث الإسلامي لن يستطيع أن يبقى بمنأى عن هذه الدراسة التاريخية. في الواقع إن النقد التاريخي لتراثنا موجود ولكن في اللغات الاستشراقية الأساسية كالألمانية والانكليزية والفرنسية. انظر أبحاث نولدكه مثلاً أو جوزيف فان ايس، وجوزيف شاخت أو جورج مقدسي أو عشرات غيرهم. ولكن لم يجرؤ أحد حتى الآن على نقلها إلى اللغة العربية أو أية لغة إسلامية أخرى بحسب معرفتي. وذلك لأن النظرة التاريخية للتراث الديني تصدم بعنف حساسية المؤمنين التقليديين المعتادين على النظرة التبجيلية والتقديسية.

55. كان عنوان آخر كتاب نشرناه مع أركون عن دار الساقي هو التالي: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل/نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي . وهو يقصد به أنه لا توجد أصول دائمة وأبدية، وإنما هناك أصول متغيرة بتغير العصور لكي تتناسب مع المستجدات. وبالتالي فالتأسيس النهائي للحقيقة أو للعقل شيء مستحيل لأن الحقيقة أصبحت نسبية ولم تعد مطلقة وأبدية كما يتوهم الأصوليون من كل الأنواع والأجناس. يضاف إلى ذلك أن الأصول عندنا لم تتعرض بعد للدراسة التاريخية أو للإضاءة التاريخية لكي نعرف مدى ارتباطها بالشروط الاجتماعية والتاريخية والثقافية التي كانت سائدة في عصرها.

56. أعتقد أن أركون يفضل الحل الثاني أو قل لا يؤمن بإمكانية الأول كثيراً. فإعادة التأسيس تعني نقد الأصول تاريخياً ثم البناء على نظام جديد للمعرفة والحقيقة بعدئذٍ. إنه يعني تأسيس قانون شرعي يتكيف بمقتضيات تاريخية وإنسانية متحوِّلة باستمرار وهذا ما

قام به أخيراً الاتحاد الأوروبي بتصدير ميثاق جديد للحقوق الأصيلة (Charte des droits fondamentaux) . إنه يعني أيضاً تأسيس لاهوت جديد في الإسلام لكي يحل محل اللاهوت القديم وفتاواه المفزعة التي أصبحت تدخل في صدام مباشر مع العصر والحداثة. ولا ريب في أن هذا العمل مفيد وضروري كما يعتقد أركون.

57. العقل الاستطلاعي المستقبلي مضاد للعقل الدوغمائي المتحجر الذي لا يتبدل ولا يتغير. لهذا السبب يبدو شارداً أحياناً وغير واثق من خطواته. وكثيراً ما يتعثر ويشرد قبل أن يتوصل إلى يقين أو حقيقة معينة يعيش عليها فترة من الزمن قبل أن تحل محلها حقيقة أخرى. ولا يوجد معنى معصوم لديه، لأن المعنى أيضاً يتغير بتغير العصور والظروف. وبما أن العقل الاستطلاعي الجديد لا يعتقد بأنه يمتلك الحقيقة المطلقة، فإنه أبعد ما يكون عن الاستبداد والتوتاليتارية. إنه يعرف أنه قد يصيب ويخطئ، وهو مستعد للتراجع إذا ما شعر بأنه أخطأ. كما أنه يقوم بمراجعة نقدية لذاته كلما قطع مسافة معينة لكي يقيم السلبيات والإيجابيات ويصحح المسار إذا لزم الأمر.

58. دراسات هذا الكتاب الجديد الذي يحضره أركون للنشر هي عبارة عن تحليلات معمقة لمؤلفات إسلامية كلاسيكية ككتاب الهوامل والشوامل للتوحيدي، أو كتاب تجارب الأمم لمسكويه، أو كتاب السعادة والإسعاد لأبي الحسن العامري، أو كتب الماوردي، وابن الطفيل، وآخرين عديدين. وكانت هذه الدراسات قد نشرت سابقاً بالفرنسية، وهو الآن يعيد نشرها مرة أخرى بعد تنقيحها وإضافة فصول جديدة لها. ولكن هذه هي المرة الأولى التي تترجم فيها إلى العربية. وهو يريد أن يذكّر المسلمين عن طريق إعادة نشرها ونفض الغبار عنها بأنه كان لهم أسلاف يهتمون بالتفكير المبدع المحرّر.

الفصـل الثانــي: عودة إلى قضية الأنسنة في السياقات الإسلامية

أشعر بالحاجة الماسة لإعادة طرح هذه المسألة على الرغم من أني كنت قد كرست لها كتاباً مطولاً قبل عشرين سنة وقدمت عنها جواباً إيجابياً[59]. فالواقع أن أطروحتي لدكتوراه الدولة كانت بعنوان «النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي.» أود هنا أن أعود قليلاً إلى الوراء لكي أروي قصة الظروف التي أُلف فيها هذا الكتاب. عندما كنت أحضر أطروحتي في الستينات كانت المناقشة الدائرة حول المشروعية العلمية والفكرية والثقافية للنزعة الإنسانية الموصوفة بالعربية والإسلامية لا تزال سجينة النظرة المفروضة من قبل جاكوب بوركهارت في كتابه الشهير: حضارة عصر النهضة في إيطاليا[60]. (Jacob Burckhardt: La Civilisation de la Renaissance en Italie, 1860) قلت «عربية» لأن اللغة العربية كانت الأداة اللغوية للتعبير عن هذه النزعة الإنسانية وتوسعها. وقلت «إسلامية» لأنها انتشرت وتجسدت داخل فضاء تهيمن عليه مرجعية الظاهرة الإسلامية. في عام 1922 نشر المستشرق آدم ميتز كتاباً أصبح هو الآخر كلاسيكياً أيضاً. وكان عنوانه: نهضات الإسلام . ويتحدث فيه بشكل خاص عن الثقافة العربية في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. وهي الفترة نفسها التي اشتغلت عليها أنا شخصياً. وأما غوستاف فون غروبناوم فحتى في سنوات الخمسينات والستينات راح يحتج على تطبيق مفهوم النزعة الإنسانية على المجال الإسلامي. لماذا؟ لأن هذا المفهوم مرتبط بانبثاق الحداثة في أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ولا علاقة له بعالم الإسلام[61].

ثم اشتعلت المناقشة من جديد في أيامنا هذه بعد ظهور ما دعوه باليقظة الإسلامية بشكل خاص، ثم بعودة الدين إلى الساحة بشكل عام. وكان الدين في أوروبا قد تعرض للتهميش بل وحتى للطرد الكامل من الفضاء العام للمجتمع. فقد حذفه عقل التنوير وبخاصة في صيغته الراديكالية على الطريقة السياسية الماركسية، أو على الطريقة العلمانوية الحامية ولا أقول العلمانية. ولا يمكن فصل ذلك عن الأولوية التي اكتسبها العقل العلموي، التاريخوي، الفيلولوجي، الوضعي المتطرف في أوروبا. بهذا المعنى يمكن القول بأن الثورة الماركسية ـ اللينينية لأكتوبر 1917 كانت لها سوابق في الثورة الفرنسية لعام 1789[62]. لا تزال هناك الكثير من الرهانات الفلسفية التي لم توضَّح بعد ولم يُعَدْ التفكير فيها بعد في تاريخ الفلسفة المقطوع عن تاريخ اللاهوت أو الكنيسة كما يقال في أوروبا ـ

الغرب. والآن نطرح هذا السؤال: هل وجدت في العالم العربي ـ الإسلامي أنسنة مشابهة لتلك الحركة التي ظهرت في عصر النهضة الأوروبي تحت اسم هيومانيزم (Humanisme) ؟

إن الجواب عن هذا السؤال يتطلب كما نرى توسيعاً للمنظور التاريخي والفلسفي الذي يشمل ـ أو ينبغي أن يشمل ـ جميع مسارات الفكر التي ظهرت في كل السياقات اللغوية والثقافية التي شهدتها تلك المنطقة الواسعة التي أدعوها **الفضاء الجغرافي ـ التاريخي المتوسطي**. وهذا المجال الثقافي الواسع ينبغي أن نقارنه بالمناطق الثقافية أو الحضارية الأخرى التي لم تُدْرَس بعد ولم تُدْمَج داخل ما يمكن أن ندعوه بالتاريخ العام المقارن للفكر[63]. إن التركيز على الاختلافات الكائنة بين تراثات الفكر هذه لا ينبغي أن يهدف بعد الآن إلى تضخيم الاستثناء التاريخي للمسار الأوروبي الذي اخترع الحداثة وأجبر جميع التراثات الأخرى على الخضوع للنموذج الأوروبي الأعلى. فالواقع ان هذا النموذج رُفِع تعسفاً إلى مرحلة العالمية أو الكونية في حين أن له جذوراً محلياً واضحة. وإنما ينبغي على البحث أن يهدف إلى تحديد صيغ العقل وأشكاله، وكذلك تحديد المسلمات، والمقولات، والموضوعات التي تتيح لنا أن نتحدث بشكل أفضل عن فتوحات الروح البشرية ومطامحها ومحدودياتها المشتركة أيضاً. كنت قد بينت كيف أن هذا التوجه لتاريخ الفكر يؤدي إلى التحدث عن محاور انتشارية، وغايات معرفية، وأدوات فكرية، ومجريات مركزية منطقية لتشكيل المعنى. وهي جميعها خصائص مشتركة لدى ما كنت قد دعوته بمجتمعات الكتاب المقدس ـ الكتاب العادي، التي حلت محلها في أوروبا بدءاً من القرن السابع عشر أو الثامن عشر المجتمعات الدنيوية أو العلمانية[64].

نحن نعترف اليوم بوجود عدة أنواع من النزعات الإنسانية وليس نوعاً واحداً. وهي أنواع ذات تلوينات دينية أو علمانية، روحانية أو فلسفية. ولكنهم ينتقدون النزعات الإنسانية الشكلانية، أو التجريدية، أو الإنشائية الثرثارة، أو النخبوية المحصورة بالعادات الراقية السائدة لدى الطبقات العليا من المجتمع. إن الثورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي حصلت في أوروبا كانت قد مُهِّد لها وصُحبت من قبل حركات فكرية إنقلابية. وهذه الحركات بدورها كانت قد وجدت دائماً قوى اجتماعية تحمل في جوانحها مطالب تغييرية راديكالية أكثر فأكثر. إن هذا الجانب من المسار التاريخي الأوروبي يشكل استثناء على كل المسارات التي عرفتها الأمم البشرية الأخرى[65]. وينبغي بالتالي أن يلفت انتباه التراثات الفكرية الأخرى، ومن بينها بالطبع تراث الإسلام. فالإسلام يقف أمام قطيعات حضارية يصعب تجاوزها. فبعد عام 1945 ظهرت الدول القومية ذات الحزب الواحد في

البلدان التي كانت مستعَمرة سابقاً من قبل الأمم الأوروبية. ثم شكلوا بعد الاستقلال ايديولوجيا التنمية التي كان الغرض منها محو التفاوتات الاجتماعية الناتجة عن سوء تنمية الشعوب التي بقيت خارج مدار المجتمعات الصناعية. وهكذا راحوا يتجهون نحو تاريخ جديد مؤسَّس على التضامن والتعاون بين الشعوب. ولكن بعد أن حصلت المجزرة المنظَّمة لليهود وبعد أن دخلنا في سياق الحرب الباردة لم يعد الغرب الأوروبي وغير الأوروبي بقادر على التحدث عن النزعة الإنسانية. لم يعد يستطيع التحدث عنها حتى بالمعنى العملي والعام للرغبة التي تشعل جوانح كل إنسان والتي تدفعه إلى المزيد من الإنسانية. وفي عام 1989 حصل فشل جديد أثَّر على الفكر الأوروبي بمجمله وليس فقط على العالم السوفياتي. وإذا كان الانهيار السياسي والاقتصادي يخص أولاً العالم الشيوعي، إلا أن الأصول الفكرية والآفاق الفلسفية للفكر الماركسي هي أوروبية، وقد أثرت بعمق على تطورات الحداثة وصيرورتها. وهكذا نجد أنفسنا مضطرين لإحداث القطيعة مع الميتافيزيقا الكلاسيكية التي تمجد الإنسان كجوهر خاضع للحكم الأخلاقي الذي يوجه الإرادة نحو فعل الخير. لقد اتفقت الأديان مع الميتافيزيقا الكلاسيكية على تضخيم الإنسان كطبيعة وكجوهر يقبلان طوعاً بأن يقادا من قبل عقل أخلاقي وروحي معياري. ولكن محل هذا التمجيد للإنسان الكامل الذي يستمر في إلهام الأخلاق الدينية، راحت العلوم الإنسانية والاجتماعية تحل تصوراً آخر عن الإنسان. راحت تقول بأن الإنسان ليس مبدأً تفسيرياً، وليس جوهراً تأسيسياً ثابتاً. وإنما هو نتاج متدرج للفعالية المعقدة للفاعلين البشريين. فهذه الفعالية هي التي تصوغ البشر وإنسانية الإنسان[66]. الإنسان هو إحدى الظواهر أو المعطيات مثله في ذلك مثل المعطيات الفيزيائية، أو البيولوجية، أو التاريخية. وبالتالي فهو مادة للمعرفة النقدية والموضوعية التي تُنقَّح وتُراجع باستمرار. كما ويُعَاد استملاكها طبقاً لنتائج التساؤلات التي يطرحها الإنسان على الإنسان بحسب تعبير قديم للتوحيدي. هناك خط لاهوتي روحاني يتفق مع هذا التصور دون أن يستثمره بالأدوات الفكرية نفسها أو بالمسلمات المعرفية نفسها التي يستخدمها العلم الحديث. ولم يعد بإمكان حكم القيمة الأخلاقي أو السياسي أو القانوني أن يكون دوغمائياً إلا في حدوده الدنيا. لم يعد بإمكانه أن يطمح إلى أكثر من تنظيم التصرفات الناتجة عن فاعلين متنوعين جداً. وهم فاعلون لهم غايات ذاتية مختلفة وأهواء متنوعة ويتصرفون كضمائر حرة تعتبر نفسها مسؤولة. وعندئذٍ يقبلون بالتحدث عن نزعة إنسانية براغماتية (أو عملية) ليست محصورة بالمثقفين، أو المتعلمين، أو الفنانين، وذلك لأنها التعبير العفوي عن الرغبة في الإنسانية. وهي رغبة تحرك بدرجات متفاوتة كل إنسان وصل إلى مرتبة الشخص الواعي والمسؤول. ولكنهم

يرفضون، بالمقابل، النزعة الإنسانية النظرية لأنهم يعتبرونها بمثابة المشروع المستحيل. لماذا؟ لأنها لا يمكن أن تكون في آن معاً علمية ومعيارية، أي دوغمائية. وعندما أقول علمية فإني أقصد تحليلية، وصفية، تفسيرية.

هذه هي آخر المواقف الفكرية التي يدافع عنها المفكرون الأكثر نفوذاً في ساحة العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة. ولكن هذه المواقف لم تتح لنا حتى الآن أن نتجاوز الانقسامات الكائنة بين اتباع النزعة الإنسانية الدينية، وبين أتباع النزعة المضادة للأنسنة النظرية. وأما عن السياقات الإسلامية المعاصرة فحدث ولا حرج. فهناك يجهلون حتى اسم الفلسفة الإنسانية، هذا دون أن نتحدث عن مقاومتها والوقوف في وجهها! عندما ترجم كتابي مؤخراً إلى اللغة العربية اضطررت إلى اشتقاق مصطلح جديد، هو الأَنْسَنة كمقابل للمصطلح الفرنسي Humanisme، وكنت آمل من وراء ذلك تشجيع الجمهور العربي أو الناطق بالعربية على فتح مناقشة حول ترجمة مفهوم مفعم بالمضامين القديمة والغنية كهذا المفهوم. ولكن الكتاب لم يقرأ إلا قليلاً، والمناقشة المأمولة لم تحصل. وهذا دليل من بين أدلة أخرى عديدة على ما كنت قد دعوته منذ زمن طويل بالمستحيل التفكير فيه واللامفكَّر فيه المتراكمين داخل الفكر الإسلامي منذ القرن الثالث عشر[67]. وأما الطبعة الفرنسية الثانية التي صدرت عام 1982 فلم تثر من الاهتمام داخل الجمهور الفرانكفوني الواسع أكثر مما أثارته الطبعة العربية داخل الجمهور العربي. وهكذا يظل الفكر الإسلامي، التساؤلي والنقدي، محكوماً بالفشل والنسيان والطمس منذ موت ابن رشد. وذلك لأنه محروم من الأطر الاجتماعية المناسبة التي يمكن أن تستقبله وتناقشه وتزيد منه.

إن هذه الملاحظات تجبرنا على إعادة تفحص مسألة النزعة الإنسانية ليس فقط بخصوص المجتمعات التي تنسب نفسها إلى التراث الإسلامي، وإنما أولاً بالنسبة لتراث الفكر الأوروبي - الغربي نفسه. فهو الذي يمارس الآن الضغوط الأكثر حسماً على مصير العالم والوضع البشري بمجمله. سوف أتناول الأمور من زاوية المناقشة التي اندلعت مؤخراً في فرنسا بخصوص المساواة بين النساء والرجال فيما يخص التمثيل في الهيئات التشريعية والتنفيذية وممارسة جميع الصلاحيات السياسية. وهي مناقشة ذات دلالة بالغة وأهمية كبرى. وقد صدر كتابان أديا إلى جعل المناقشة أكثر عمقاً وراديكالية. ولكن هناك كتب أخرى بالطبع. وقد طارد هذان الكتابان أو حاربا المركزية الذكورية في كل مكان بما فيها التركيبة الميتافيزيقية للذات الإنسانية. الكتاب الأول للفيلسوفة سيلفيان اغاسنسكي، وهو بعنوان: سياسة الجنس (أو سياسة الجنسين)، منشورات سوي 1996. وأما الثاني

فقد أصدره عالم الاجتماع المعروف بيير بورديو بعنوان: الهيمنة الذكرية، منشورات سوي 1998[68].

إن مؤيدي التحديد التجريدي للإنسان الذين يطابقون عملياً بين الكوني والذكري استمدوا محاجتهم من التراث الفكري لعقل التنوير وللجمهورية الواحدة التي لا تنقسم. وهذا التراث لا يزال يهيمن على فرنسا ويتحكم بجميع المناقشات السياسية الفرنسية. وأما المجددون فيقبلون بالمراجعة الفلسفية لهذه المحاجة التي أصبحت لاغية بعد التقدم الذي تحقق مؤخراً في ساحة العلوم البيولوجية، وكذلك بعد أن قامت العلوم الاجتماعية بتفكيك كل أنظمة «القيم» الموروثة، وكل الميتافيزيقيات ذات الجوهر اللاهوتي ـ الفلسفي المؤيَّدة من قبل الأديان كما من قبل البرامج التعليمية المدعوة بالعلمانية[69]. إن التصويت على قانون المساواة في البرلمان الفرنسي يكرس قانونياً نوعاً من القفزة النوعية باتجاه التوصل إلى حقوق الإنسان الكوني. وهذه الحقوق سوف تستوعب الخلاف الأبدي بين الأنوثة والذكورة على كافة مستويات الممارسة السياسية والإدارية والقانونية. بمعنى أنه لن يكون هناك بعد اليوم أي تفريق بين الرجل والمرأة فيما يخص هذه المجالات. إن التحرير التدريجي والشمولي لما هو إنساني سوف يتجسد في هذه الاختلافات المستوعبة عملياً وبدون أي اختزال. ونذكر بهذا الصدد تصريح سيلفيان اغاسنسكي لجريدة اللوموند بتاريخ 6/2/1999: «إذا ما قمنا بذلك فإننا نتجاوز عندئذٍ الامّحاء الفرنسي الذي يمارس فعله عن طريق إغراق الجنسين في نزعة إنسانية تجريدية. وينتج عنها نموذج وحيد لكائن إنساني حيادي جنسياً. كما ونتجاوز الامحاء الأميركي الذي يمارس فعله عن طريق إغراق النساء في خصوصية معمَّمة تشتمل على أقليات من كل الأنواع والأشكال (عرقية، دينية، ثقافية،... إلخ.). ثم ينتهي الأمر إلى اعتبار كلا الجنسين بمثابة التركيبة الاصطناعية المحضة، هذا إن لم يكونا نتيجة النماذج الثقافية الذكورية كما هو الحال لدى جوديت بتلر».

لا ريب في أن هذه المناقشة ذات أهمية واضحة بالنسبة لمن يريدون أن يطرحوا تساؤلاً نقدياً على مسألة النزعة الإنسانية في التراث الإسلامي. وتزداد الأهمية ضخامة إذا ما عرفنا أن وضع المرأة يتعرض لتراجعات أو انتكاسات مفهومية وتشريعية في السياقات الإسلامية المعاصرة. وهذه التراجعات تزيد من حجم الهوّة بين وضع المرأة عندنا/ووضعها في الغرب حيث تتمتع بالمكتسبات الأكثر إيجابية للحداثة. كما أن هذه الانتكاسات ناتجة عن القطيعة الجذرية مع الاجتهاد بصفته

الموقف الفكري المؤسِّس لما ندعوه بالقانون الإسلامي. وضمن هذا المنظور النقدي المقارن سوف نتفحص بسرعة النقاط الأربع التالية:

1 ـ ما معنى الصفتين: عربي، وإسلامي؟ على أي شيء ينطبقان؟

2 ـ متى انبثق الموقف الإنساني في السياق الإسلامي؟ وفي أي الأوساط الاجتماعية انبثق؟

3 ـ لماذا وكيف تراجعت هذه النزعة الإنسانية حتى انقرضت أخيراً في المجتمعات الإسلامية المعاصرة المجبولة بالظاهرة الإسلامية التي هي الآن في عزّ تحولها؟

كان المستشرق آدم ميتز قد نشر كما قلنا كتاباً بعنوان: نهضة الإسلام[70]. وصدرت عنه ترجمة انكليزية في لندن عام 1927. وقام بها كلٌ من س. ك. بخش ود. مرجليوث S. K. Bakhsh et D. Margoliouth.

ثم صدرت ترجمته العربية بقلم الشيخ محمد أبو ريدا في بيروت عام 1967 تحت العنوان التالي: الحضارة العربية في القرن الرابع الهجري: عصر النهضة في الإسلام . في هذا الكتاب استطاع الباحث آدم ميتز أن يمسّ مساً خفيفاً مسألة النزعة الإنسانية ضمن الإطار المفهومي المرتبط بالتاريخ الأوروبي لعصر النهضة بدءاً من القرن السادس عشر. ولكن منذ أن كانت هذه الدراسة قد كتبت عام 1922 حصلت تطورات كثيرة وبحوث عديدة حول الموضوع نفسه. وتحقق تقدم لا يستهان به في مجال التوثيق وتجميع المعلومات التاريخية. ولكن لم يحصل أي تقدم فيما يخص بلورة التساؤلات النقدية حول النزعة الإنسانية المعاشة فعلاً، وليس فقط النظرية، في مختلف السياقات التاريخية والثقافية المتأثرة بالمرجعيات الإسلامية. سوف نذكر من بين المساهمات الهامة التي ظهرت مؤخراً المراجع التالية:

ـ جورج مقدسي: سيطرة الفلسفة الإنسانية في فترة الإسلام الكلاسيكي والغرب المسيحي. مع ذكر خاص للسكولاستيكية أو المدرسانية التكرارية. مطبوعات جامعة ادنبرة، 1990.

- The Rule of Humanism in Classical Islam and the Christian West, with special reference to Scholasticism . Edinburoh University Press, 1990.

ـ روا موتاهيدي: الولاء والزعامة في المجتمع الإسلامي الأولي، برنستون، 1980.

- Roy Mottahedeh: Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society, Princeton, 1980.

- اندريه ميكيل: الجغرافية البشرية للعالم الإسلامي حتى منتصف القرن الحادي عشر، الطبعة الثانية، باريس، 1976.

- André Miquel: La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle, 2e éd. paris, 1976.

- جويل كريمر: دور الفلسفة الإنسانية في نهضة الإسلام، الانبعاث الثقافي خلال العصر البويهي. ليدن، بريل، 1986.

- Joel Kramer: Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age, Leiden, Brill, 1986.

- محمد أركون: النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، الطبعة الثانية، منشورات فران، باريس، 1982.

- M. ARKOUN: L'humanisme arabe au 4ee/10e Siècle, 2e éd. Vrin, Paris, 1982.

- محمد أركون: التفكير في الإسلام اليوم . باريس، 2001.

- M. ARKOUN: Penser l'islam aujourd'hui, Paris, 2001.

- محمد أركون: قراءات في القرآن، تونس، الطبعة الثانية، 1991.

- M. ARKOUN: Lectures du Coran. 2e éd. Tunis, 1991.

- محمد أركون: الإسلام، مقاربة نقدية. الطبعة الثالثة، منشورات ج. غرانشيه، 1998.

- M. ARKOUN: L'islam: Approche critique, 3e éd. J. Grancher 1998.

ـ محمد أركون: الفكر الأصولي أمام استحالة التأصيل، بيروت، 1999. (كتاب صادر مباشرة بالعربية عن دار الساقي ـ لندن).

- M. ARKOUN: The unthought in contemporary islamic thought, London 2001.

عربي أم إسلامي أم الاثنان معاً؟

إن كل من يهتم بالمجال العربي والإسلامي يصطدم بهذه الصعوبة المصطلحية. فصفة «عربي» تنطبق على تلك الاثنية التي كانت متمركزة في شبه الجزيرة العربية حتى ظهور الإسلام وانبثاق الظاهرة القرآنية بين عامي (610 - 632). ثم حصلت الفتوحات بين عامي (632 - 800) وساهمت في انتشار العرب خارج الجزيرة العربية. ولكنها ساهمت أيضاً وبشكل خاص في الرفع من شأن العربية، لغة القرآن، لكي تصبح لغة حضارة كاملة. وحتى بدايات القرن الحادي عشر كان جميع الذين اعتنقوا الإسلام وكل من يعيشون داخل مملكة الإسلام من غير المسلمين يستخدمون اللغة العربية عندما يتعلق الأمر بالتأليف ونشر المعرفة كتابةً. هكذا كان الإيرانيون، والأتراك، والبربر، والأكراد، والأقباط، والأندلسيون، والهنود، واليهود، والمسيحيون، والزرادشتيون، والمانويون، يكتبون بالعربية لكي يحق لهم الدخول إلى جماعة المفكرين والعلماء، ولكي يتم الاعتراف بهم. وهكذا تشكلت في اللغة العربية ثيولوجيا يهودية ومسيحية (أو علم لاهوت يهودي ومسيحي)، تماماً كما تشكل علم كلام إسلامي سواء بسواء. يكفي أن نفكر هنا، ولو للحظة، بمؤلفات الفيلسوف اليهودي الشهير موسى بن ميمون. وأما في مجال الفلسفة والعلوم فإن الوحدة بينهم كانت أكثر شمولية وكلية والاعتراض عليها أقل، ليس فيما يخص استخدام اللغة العربية فقط، وإنما أيضاً فيما يخص أدوات الفكر، والجهاز المفهومي أو المصطلحي، وآفاق المعنى. وبالتالي فإن مفهوم النزعة الإنسانية العربية يفرض نفسه داخل هذا المنظور اللغوي والمصطلحي تماماً كما تفرض الثقافة التي تستخدم اللغة الإنكليزية نفسها في عالم اليوم.

والآن ماذا عن صفة «الإسلامي»؟ لنقل أولاً بأن نعت الإسلامي يشير إلى الإسلام كعقيدة، ومجموعة من المعتقدات، واللامعتقدات، والتعاليم، والقوانين المعيارية الأخلاقية ـ التشريعية التي تثبّت آفاق فكرٍ ما وتنظّم سلوك المؤمنين. أما كلمة «مسلم» فتنطبق على المسلمين أنفسهم بصفتهم فاعلين اجتماعيين وسياسيين وثقافيين. كما وتنطبق على الأعمال المنتجة من قبل هؤلاء الفاعلين. وسوف نتحدث عن «الأنسنة الإسلامية» في كل مرة نلاحظ أن هناك استمرارية تواصلية في سلوك

المؤمنين بين ما دعوه بالعلم/والعمل. والمقصود بالعلم هنا معرفة الأحكام الشرعية المشتقة من القرآن والحديث النبوي وكذلك امتداداتها في تعاليم الأئمة السبعة أو الاثني عشر لدى الشيعة الإسماعيلية أو الإمامية.

وأما العمل فالمقصود به التقيُّد بهذه التعاليم وتطبيقها حرفياً. ويمكننا أن نتحدث داخل المنظور الديني نفسه عن نزعة إنسانية مسيحية، أو يهودية، أو بوذية، أو هندوسية.

إن جورج مقدسي في كتابه عن «النزعة الإنسانية للإسلام الكلاسيكي» يدافع عن أطروحة جذابة، ولكن عرضة للنقاش الشديد في أوساط مؤرخي السكولاستيكية القروسطية التي سادت في السياق المسيحي. فهو يفترض وجود تسلسل مباشر بدءاً من القرن الحادي عشر بين أولى الجامعات والمعاهد الأوروبية المسيحية وبين مدارس التعليم الإسلامية ونقل الفكر الديني. وهذا يعني أن النزعة الإنسانية الإسلامية كانت قد ابتدأت بعقلنة العلوم بشكل عام، والعلم الديني المعياري بشكل خاص. ولكننا لا نستطيع الاتفاق معه على هذه النقطة. لماذا؟ لأن التحدث عن «علمنة» المعرفة في السياق الإسلامي في تلك الفترة يعتبر مغالطة تاريخية[71]. أما أنا شخصياً فكنت قد تحدثت في أطروحتي عن الأدب الفلسفي الذي ساد القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي باعتباره يمثل تحريراً للفعالية المعرفية، وذلك على غرار ما حصل في عصر النهضة الأوروبية التي لم تكن هي الأخرى أيضاً متحررة من الهيمنة اللاهوتية كما سيفعل عصر التنوير فيما بعد.

لقد افتتحت المناقشة الآن وتستحق أن تُعمَّق أكثر فأكثر. ويرى جورج مقدسي أن هناك نوعاً أدبياً كان منتشراً في الإسلام الكلاسيكي منذ القرن التاسع الميلادي ويدعى المناظرة . ثم يرى أيضاً، وهذا هو الأهم، أن هذه المناظرة انتقلت إلى السكولاستيكية المسيحية على الهيئة المؤبَّدة حتى يومنا هذا تحت اسم: disputatio. والواقع أن مناقشة أطروحات الدكتوراة في فرنسا لا تزال تحصل على هيئة مناظرة. ولكن حتى لو صحّ التحقق تاريخياً من هذه المعطيات، فإنها لا تسمح لنا بأن نخلط بين مسارات ومضامين النزعة الإنسانية الإسلامية، وبين مسارات ومضامين النزعة الإنسانية المسيحية بالصيغة التي دافع عنها جاك ماريتان في الثلاثينيات من هذا القرن. وهو فيلسوف ينتمي إلى التيار التومائي الجديد (نسبة إلى القديس توما الأكويني). وجاك ماريتان هو مؤلف كتاب النزعة الإنسانية الكاملة[72]. ونذكر من بين تلامذته المستشرق المعروف لويس غارديه الذي كان متأثراً بمنهجية المقارنة بين التراث الإسلامي/والتراث المسيحي.

في المؤلفات المذكورة سابقاً باسمي كنت قد دشَّنت بعض الآفاق الجديدة من أجل تاريخ آخر للفكر في الفضاء الجغرافي ـ التاريخي المتوسطي. وكنت أهدف بذلك إلى تجاوز الانقسامات اللاهوتية الكائنة بين التراثات التوحيدية الثلاثة. كما وكنت أهدف في الوقت ذاته إلى تجاوز التضاد الحاصل والمزمن بين المواقف اللاهوتية/والمواقف الفلسفية. فهو في رأيي تضاد ايديولوجي أكثر مما هو إيضاحي ومعرفي. وعلى هذا النحو يمكننا أن نقدم تقييمات نقدية لكلتا النظريتين المتنافستين اللتين ما انفكّتا تتعارضان منذ العصور الوسطى بين النزعة الإنسانية المتمحورة حول الله، أي المركزية الإلهية بنسخها الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلامية، وبين النزعة الإنسانية الفلسفية المتمحورة حول الإنسان العاقل ضمن المنظور الأفلاطوني للمعقولات والإطار المفهومي والمنطقي للفلسفة الأرسطوطاليسية[73]. كنت قد نبهت للتوّ كيف أن الموقف الفلسفي والعلمي الحالي يرفض كلتا النظريتين بالطريقة نفسها، وذلك على أثر التفكيك الجاري لكل المناخ اللاهوتي ـ الميتافيزيقي الكلاسيكي[74].

إن قوة التعبئة السياسية التي يتمتع بها الإسلام السياسي الحالي تجبرنا على أن نقوم بالمسار النقدي ـ الجنيالوجي نفسه الذي قام به الفكر الأوروبي في مواجهة الضغوط والمقاومات وأنواع الرفض والمواقع السلطوية الخاصة بالكنيسة الكاثوليكية التي التحقت بها فيما بعد الأصوليات البروتستانتية. إن تجربتي الطويلة مع الجمهور الإسلامي منذ عام 1960 أقنعتني بأن كل ما يمكن الشروع به وكتابته وتعليمه من أجل تحرير الفكر الإسلامي من انغلاقاته الدوغمائية المتحجرة لا يمكن تبريره إلا من قبل ضرورات بيداغوجية. أقصد بذلك أن أقول ما يلي: كل الجهود التي يبذلها المثقفون والباحثون في هذا الاتجاه تبدو غير مجدية علمياً وفكرياً.

لماذا؟ لأنهم لا يفعلون إلا أن يكرروا نفس المعارك والمناقشات والتدريبات التربوية التي شهدها بغزارة المسار الأوروبي للحداثة الفكرية في مواجهة النظام المعرفي الخاص بمجتمعات الكتاب المقدس ـ الكتاب العادي، وفي مواجهة آفاق المعنى والأمل المشتركة لدى الأديان الثلاثة. نلاحظ في جميع الحالات أن العقل الديني يحصر تساؤلاته وتحرياته وإنجازاته داخل الحدود المنصوص عليها من قبل ما يدعوه بظاهرة الوحي المسجلة في الكتب المقدسة: توراة، إنجيل، قرآن. وهي الكتب التي شكلتها الأمم المفسِّرة في الأديان الثلاثة على هيئة نصوص رسمية مغلقة.

أقول ذلك ونحن نعلم كم كان تأثير معطى الوحي[75] دائماً ومتواصلاً وقوياً على العقول طيلة قرون وقرون. لقد وجّه وأخضع العقل اللاهوتي المؤسِّس في كافة مجالات التمييز والمحاجة

والاكتشاف والنصّ على جميع أنماط المعرفة ومستوياتها. وهكذا راحوا يقدمون الأحكام الأخلاقية ـ التشريعية التي تنظّم علاقات البشر في المجتمع على أساس أنها تمثل التعبير الحقيقي لإرادة الله بالنسبة لمخلوقيه. لقد جعلوا الناس يتصورونها ويفهمونها ويستبطنونها ويطبقونها وكأنها تمثل فعلاً مشيئة الله. وهكذا راح الفكر اللاهوتي يبذل كل ما في وسعه لكي يحدد «عقلانياً» الأسس الإلهية الموجِّهة لكل ما يفعله الإنسان في الحياة الدنيا. والإنسان ضمن المنظور اللاهوتي هو مخلوق تابع، مطيع، شاكر للنعمة والجميل. وهكذا يحصل كل شيء على ضمانة أنطولوجية متعالية، دائمة، مقدسة، خارجية على كل إرادة أو سلطة بشرية، ولكنها ضرورية من أجل تأسيس جميع المشروعيات. إن القوانين الأخلاقية والتشريعية لا يمكن فصلها عن التركيبة اللاهوتية المدعوة بأصول الدين، أو علم العقل الإلهي (أي علم الكلام)[76]. ومجمل كل ذلك يشكل القانون الديني أو الشريعة: أي بالعربية الطريق الذي اختطَّه الله. والشريعة مفهوم ينبغي تمييزه عن الفقه الذي هو قانون وضعي.

كان الشافعي (م204هـ/820م) هو أول من قدم بلورة منطقية وإجرائية للمنهجية التشريعية، أي أصول الفقه، وذلك على غرار أصول الدين. وقد شهد العلم الجديد فيما بعد توسعات عديدة. وهو يهدف للتوصل إلى مرتبة العلمية ضمن مقياس أنه يحدد منهجية معينة، ومسلمات، ومبادئ، وفرضيات، ومجريات للبرهنة، ومعايير للتحقُّق والتدقيق من أجل التأكد بأن كل حكم شرعي أطلقه الفقيه مُستنبَط بشكل صحيح من الأصول المقدَّسة والمقدِّسة أو من كليهما معاً: أي من القرآن والحديث النبوي. وأما الشيعة فيوكلون للإمام ـ خليفة الله في الأرض ـ مهمة المحافظة على صلاحية العلاقة التي تربط بين الأحكام الشرعية، وأوامر الله. وبدءاً من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي راحت المعارف الدنيوية تتطور وتنتشر في المدن أو الأوساط الحضرية لدار الإسلام: وهي ما ندعوه بالأدب. كان المثقف الإيراني ابن المقفع (م140هـ/757م) يربط بين فكرة قانون الدولة التوحيدي والمركزي، وبين الثقافة الأخلاقية ـ السياسية والأدبية المنتشرة جداً في إيران الساسانية والناشطة داخل حاشية الخليفة المسلم. انظر بهذا الصدد كتابه: رسالة في الصحابة[77]، تحقيق شارل بيلا عام 1976. وفيما يخص الثقافة الساسانية انظر كتاب: مرايا الملوك. إن هذا الخط الفكري المرتبط بالإنتاج الأدبي وبالعمل السياسي للنخب الحضرية (أي الخواص) راح يشهد نجاحاً متزايداً حتى القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. وقد بلغ ذروته وأفضل تجلياته في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وذلك في المنطقة الإيرانية ـ العراقية البويهية كما سنرى

فيما بعد. وأما الاعتقاد الإسلامي فقد تجسَّد في عدد كبير من المؤلفات التي أصبحت كلاسيكية سواء لدى السنة أم لدى الشيعة الإيرانيين والإسماعيليين. من الصعب أن نعدد هنا أسماء جميع الكتاب الأكثر خصوبة، أو أن نحلل كتاباتهم.

فالوقت ينقصنا، وكذلك المكان. سوف نذكر فقط اسم الغزالي (م505هـ/1111م)، والماوردي (456هـ/1064م)، والجويني (378هـ/1085م)، وفخر الدين الرازي (607هـ/1210م)، وابن الجوزي (797هـ/1200م) بالنسبة للسنة. وأما بالنسبة للشيعة الامامية فيمكن أن نذكر أسماء المؤلفين: ابن بابويه (381هـ/991م)، أبو جعفر الطوسي (460هـ/1068م)، الشيخ المفيد (413هـ/1022م)، الشريف الرضي (406هـ/1015م)، الشريف المرتضى (436هـ/1044م). وأما بالنسبة للشيعة الإسماعيلية فيمكن أن نذكر: القاضي النعمان (م363هـ/974م)، الكرماني (411هـ/1021م)، ومؤلفي رسائل أخوان الصفاء في القرن العاشر[78].

إن جميع هؤلاء يتفقون على الشيء التالي: المحافظة على المحاور والموضوعات المنظِّمة للنزعة الإنسانية اللاهوتية أو المتمركزة حول الله. أقصد الله الحي، الخلاق الذي تجلّى في التاريخ الأرضي للبشر عدة مرات عبر رسله وأنبيائه. وقد بلّغ أوامره ونواهيه عن طريق الوحي الذي نقل إلى الأمة المؤمنة التي تؤبّد الذاكرة الحيّة لجميع التعاليم والأحداث المؤسِّسة للدين الحق. وأما المجتمع الأرضي فيُقَاد من قبل ممثلين لله على الأرض (أي الخليفة، أو الإمام). وهم يسهرون على تطبيق الشريعة، أو القانون الإلهي، بدون أن يكون لهم الحق في تعديل أحكامها[79]. وهذه الأحكام لا تهدف فقط إلى ترسيخ نظام من العدل والتضامن في المجتمع. وإنما هي تهدف إلى شيء آخر أيضاً. فهي لا تتخذ كل معانيها وأبعادها إلا إذا استُبطِنت وطُبِّقت من قبل كل مؤمن، وذلك ضمن المنظور الأخروي للنجاة الأبدية في الدار الآخرة: أي العودة إلى الله. كل شيء يأتي من الله، وكل شيء إليه يعود. وعندما أقول كل شيء فإني أقصد: العالم، التاريخ، الكائنات الحية. فالطبيعة مسكونة من قبل الله وموضوعة تحت تصرف الإنسان كمكان ووسيلة لتحقيق النجاة في الدار الآخرة[80]. هذا يعني أن النجاة تتمثل بالمسار الأرضي الذي يؤدي بالضرورة إلى يوم الحساب، فالبعث والنشور، فالحياة الأبدية إما في دار الثواب وإما في دار العقاب، إما في الجنة وإما في النار.

كان ينبغي أن ننتظر ظهور الحداثة في أوروبا في القرن الثامن عشر لكي تنقطع تلك العلاقة التي تربط بين الخالق الجبار والمخلوق المطيع. قلت الجبار، وكان يمكن أن أقول أيضاً الرحمن الرحيم. لقد انحلت تلك العلاقة أو قطعت من قبل الإنسان الذي أعلن عن نفسه كذات متعالية ومستقلة. وهكذا

اختفت حقوق الله من الفضاء التشريعي ـ اللاهوتي الذي شكله العقل الديني. نقول ذلك على الرغم من أن التقيّد بها كان يعتبر شرطاً أولياً مسبقاً لضمان حقوق الإنسان. لقد اختفت حقوق الله[81] إذن من الساحة لكي يحل محلها التشريع المستقل للبشر المسؤولين الذين يحكمون أنفسهم بأنفسهم. إنهم مسؤولون فقط أمام الهيئات السياسية والقانونية التي دشّنتها لأول مرة الثورات الإنكليزية، فالأميركية، فالفرنسية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. عندئذٍ أصبح الله فرضية لا ضرورة لها أو لا جدوى منها. ولكن على الرغم من ذلك، فإن المنافسة استمرت بين النزعة الإنسانية الدينية/ والنزعة الإنسانية الإلحادية. وقد اعتبرت هذه الأخيرة بمثابة مأساة إنسانية من قبل اللاهوتيين الأوروبيين[82]. سوف نرى فيما بعد كيف أن هذه القفزة العقلية أو القطيعة الابستمولوجية التي تمتد آثارها الآن لكي تشمل كل الأرض المعمورة كانت قد ابتدأت في المجال العربي منذ القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي[83]. ولكن الشيء الأهم بالنسبة لنا تاريخياً اليوم، هو أن نبحث عن أسباب فشلها أو إجهاضها الكلي في الجهة العربية أو الإسلامية، لا أن نستخدمها كتبجيل دفاعي أو هجومي على غرار الحركات الأصولية المضادة للغرب[84].

النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي

أصبح القارئ يعترف الآن بالمشروعية التاريخية للتحدث عن وجود نزعة إنسانية عربية في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. ففي بغداد، وأصفهان، وشيراز، ودمشق، والقيروان، والمهدية، وفاس، وقرطبة، كان جميع المثقفين والكتاب والعلماء يستخدمون اللغة نفسها ـ أي اللغة العربية ـ لنشر فكر ومعارف تتجاوز إلى حد بعيد حدود ما ندعوه بالعلوم الدينية. وكانوا يدعونها هكذا معارضةً لها بالعلوم العقلية أو الدخيلة بحسب مصطلح الرافضين لها. إن توسع الأدبيات والمعارف الدنيوية قد أصبح مضموناً بسبب تضافر عدة عوامل: من سياسية، واقتصادية، واجتماعية، وثقافية.

لنتحدث أولاً عن الناحية السياسية. كانت عائلة إيرانية هي «بنو بويه» قد أتت من الديلم لكي تأخذ السلطة في بغداد عام 945م. وكانت الخلافة المُعْتَقَد بأنها تمتلك المشروعية الإسلامية قد ضعفت إلى حد بعيد. ولم تعد موجودة إلا شكلياً وقد حافظوا عليها فقط من أجل تحاشي اندلاع الاضطرابات الاجتماعية الخطيرة. وأما السلطة الحقيقية فقد انتقلت إلى أيدي الأمراء البويهيين الذين كانوا يعتمدون على نخب كوسموبوليتية، متعددة الطوائف والمذاهب، ولكن يجمعها الانتماء إلى نفس المثال الأعلى الفلسفي ـ الأدبي للحكمة الخالدة. وهذه الحكمة كانت قد جمعت في كتب مختارات

عديدة، ومؤلفات موسوعية كبرى، وكتب مدرسية عملية يمكن للإنسان المثقف ولو قليلاً، أي للأديب، أن يستمد منها جميع المعارف الضرورية لممارسة مهنته. وكانت المهن الشائعة آنذاك هي إما كاتب في الإدارة العامة أو المركزية للدولة، وإما قاض، وإما مستشار للأمراء والأغنياء المحسنين، وإما كاتب نثر، أو شاعر، أو فقيه، أو متكلم أي لاهوتي، وإما فيلسوف وبالأخص فيلسوف.

لقد اختفت الخلافة بصفتها مرجعية سياسية مركزية. ليس هذا فحسب. وإنما راح الأخوة البويهيون الثلاثة يفرضون نظام لامركزية السلطة ويحبّذون بذلك المنافسة الفكرية والتعددية العقائدية والمذهبية والثقافية داخل الفضاء الإيراني ـ العراقي وذلك حتى مجيء عهد السلجوقيين الذين راحوا يفرضون «الأرثوذكسية» السنية بدءاً من عام 429هـ/1038م. وعندما أقول الأخوة الثلاثة فإني أقصد معز الدولة في بغداد، وركن الدولة في الريّ، ومؤيد الدولة في شيراز. أما السلالة الفاطمية فقد استقرت أولاً في المهدية في تونس عام 296هـ/909م قبل أن تنتقل إلى القاهرة عام 358هـ/969م. وكانت تجسّد لاهوتاً سياسياً منافساً للاّهوت السنّي. ولكنها دعّمت الاتجاه الإنساني والتعددي للثقافة. وتجلى ذلك في تلك الموسوعة الفلسفية ـ العلمية الشهيرة والمدعوة برسائل أخوان الصفاء. لقد أثارت الديناميكية السياسية والثقافية للحركة الإسماعيلية تفنيدات خصبة من الناحية السنية في الشرق (منطقة إيران ـ العراق)، ولكن لم تثر أي تفنيد من جهة الكتلة الغربية للإسلام السني: أي إسبانيا الإسلامية والمغرب الأقصى. فهناك راحت خلافة قرطبة تحبّذ تفتح الحضارة الأندلسية المعروفة التي لا نزال نعجب حتى اليوم بأطلالها الرائعة.

وأما من الناحية الاقتصادية فإن طبقة التجار شهدت ازدهاراً استثنائياً في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. ولكن أوضاعها أخذت تتدهور بدءاً من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. وما انفكت تضعف بعدئذٍ في الوقت الذي راحت الهيمنة الأوروبية تؤكد ذاتها من خلال النهضة الاقتصادية للمدن التالية: بروج، تروا، جنوى، فينيسيا، ثم إسبانيا بعد استعادتها من قبل الاسبان، ثم البرتغال، وانكلترا، وفرنسا حتى مجيء الاستعمار في القرن التاسع عشر. راح التجار المسلمون يسيطرون على الطرق البحرية في المتوسط والمحيط الهندي، ثم على الطرق البرية في الصحارى. وتشهد على ذلك الأدبيات الجغرافية الغنية حيث أن الرحَّالة الإنسانيين سجلوا فيها معلومات دقيقة، ومتنوعة، وغزيرة عن شعوب، وثقافات، وحضارات بعيدة جداً عن الإسلام العربي الذي ظل المركز السياسي، والنموذج الإجباري للمرجعية. ولكن هذا المركز لا يمنع من توسيع الآفاق في الزمان والمكان.

وفي المراكز الحضرية، أي في المدن الكبرى، نلاحظ أن هؤلاء التجار المغتنين يشكلون الأطر الاجتماعية المؤهَّلة لاستقبال ثقافة دنيوية وعقلانية في معظمها[85]. عندئذٍ ظهر الحزّ الفارق بين نزعة إنسانية متمركزة حول الله ومسيَّرة من قبل «العلماء»، أي رجال الدين الذين يديرون شؤون المقدسات/وبين نزعة إنسانية فلسفية متمركزة حول الإنسان بصفته موئلاً للحرية الخلاقة، والمبادرة الفكرية، والممارسة النقدية والمسؤولة للعقل. أقول ذلك وأنا أفكر بالطبع بالدور الأكثر حسماً، ذلك الدور الذي سوف تلعبه البرجوازية الرأسمالية في أوروبا بدءاً من القرنين السابع عشر ـ الثامن عشر والذي سيؤدي إلى انتصار عقل التنوير[86].

وأما من الناحية الاجتماعية فيمكن أن نقول ما يلي: إن طبقة الكتّاب، أي سكرتارية الإدارة الحكومية، وكذلك طبقة المثقفين والمتعلمين، كلهم كانوا قد تربّوا في أحضان الأدب بالمعنى الكلاسيكي: أي الأخذ من كل علم بطرف. وكلهم كانوا مدعومين من قبل محسنين أغنياء وأقوياء ذوي نفوذ. وهذه الطبقة من الكتّاب والمثقفين هي التي قوَّت النزعة الإنسانية الدنيوية ـ وليس الدينية ـ في الأوساط الحضرية العربية/الإسلامية. ينبغي التأكيد هنا على أن جميع تيارات الفكر، وجميع الأطر الاجتماعية، وجميع الأعمال والآثار الحضارية التي نتحدث عنها هنا مرتبطة بالحضارة العمرانية: أي حضارة المدن والعواصم الكبرى للعالم الإسلامي. وفيما وراء المراكز الحضرية أو حواليها نجد العالم الريفي الفلاحي، وعالم الجبال الوعرة، والمناطق النائية، ثم حضارة الصحراء والبداوة. أقول ذلك وأنا أعلم أن أبناء المدن يحتقرون حضارة هذه المناطق بكل جوانبها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. فالنخب الحضرية المثقفة أو العالِمة تنظر نظرة سلبية إلى هذه المناطق وتتحدث عن سكانها بطريقة احتقارية[87]، وتدعوهم بالعوام والجهلة والفئات الخطرة والمشاغبة.. ونلاحظ أن الانقسام الاجتماعي حاصل داخل المدن نفسها بين الطبقات المثقفة، العالِمة، المترفة، التي تساهم في تشكيل المثل العليا للنزعة الإنسانية، أو الأدب بالمعنى الواسع والكلاسيكي للكلمة، وبين الطبقات الخطرة، العاصية، الضرورية من أجل رفاهية النخبة[88]. ولكنها متروكة للثقافات التي ندعوها اليوم بالشعبية بكل عقائدها وطقوسها الخرافية، وأعرافها وتقاليدها الموروثة، وممارساتها التي تتعرض للمراقبة الشديدة سواء من جهة النخبة الدينية أم الدنيوية. وبالتالي فمن الضروري أن نستخدم منهجية علم الاجتماع من أجل فهم الظواهر الثقافية والفكرية في المجال العربي والإسلامي. فهذه المنهجية ضرورية للتخفيف من العنجهية الايديولوجية للكتابات التي تتحدث بشكل عمومي

وتمجيدي مبالغ فيه عن الحضارة أو الثقافة العربية، أو الإسلام الكلاسيكي، أو الفكر، أو فن العمارة، أو الفنون الإسلامية.

وأما من الناحية الثقافية فيمكن أن نقول ما يلي: إن انتشار الفلسفة والعلم الإغريقي في الساحة العربية ـ الإسلامية هو الذي أتاح تقوية النزعة الإنسانية المُعَلْمَنة في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. ينبغي أن نعلم أن ابن قتيبة كان قد أدان في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي التأثير الكبير جداً لأرسطو والفلسفة الإغريقية على الفكر الإسلامي. ومعلوم أن ابن قتيبة الذي مات عام 276هـ/889م كان كاتباً مشهوراً ويحتل مكانة كبيرة في المجتمع. ولكي نطلع على آرائه يكفي أن نقرأ مقدمة كتابه «أدب الكاتب» التي تشبه المانيفست. وبعدئذٍ جاء المتوكل واتبع سياسة سنية مضادة للمعتزلة بعد عام 848م. ولكن سياسته هذه لم تستطع منع الفلسفة من التقدم والانتشار وكسب جمهور أكثر اتساعاً إلى صفّها، وذلك عن طريق دخولها إلى كتب الثقافة العامة: أي كتب الأدب بالمعنى الواسع للكلمة. هذا في حين أنها كانت في الماضي محصورة في المؤلفات الاختصاصية ككتب الكندي والفارابي مثلاً. الكندي مات عام 256هـ/870م، والفارابي عام 339هـ/950م. في كتابي عن النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري كنت قد تحدثت عن وجود أدبيات غزيرة في ذلك العصر ودعوتها بالأدب الفلسفي. وفي هذه الأدبيات نلمح علائم عديدة ترهص بولادة ذات إنسانية حريصة على الاستقلالية الذاتية والتمييز الحر أثناء ممارستها لمسؤولياتها الأخلاقية والمدنية والفكرية. وقد شارك المفكرون المسيحيون واليهود في بلورة هذه الحركة الإنسانية الأدبية. صحيح أنها كانت مقلَّصة من حيث العدد، ولكن إشعاعها كان كبيراً. وقد وصل هذا الإشعاع شيئاً فشيئاً إلى أوروبا عن طريق صقلية، والأندلس، وجنوب فرنسا وإيطاليا. نذكر من بين المفكرين اليهود والمسيحيين هنا: يحيى بن عدي (364هـ/974م)، وابن زرعة (399هـ/1008م) من ناحية المسيحيين. ثم اسحاق الإسرائيلي (320هـ/932م)، وابن غابريول (450هـ/1058م)، وابن ميمون (601هـ/1204م) من الناحية اليهودية.

إن مؤلفات التوحيدي (414هـ/1023م) ومسكويه (420هـ/1029م) تتخذ أهمية نموذجية على هذا الصعيد. فهي تعبر بوضوح وصرامة نقدية ويقين حار عن هموم كل الجيل الذي تلا الفارابي وانتهى بابن سينا (428هـ/1037م). إنها تعبر عن اهتماماته وأفكاره وأهدافه ونشاطاته. لقد صرح التوحيدي في إحدى المرات بكل وضوح «بأن الإنسان أشكل عليه الإنسان». والواقع أن كتاباته وثورته الفكرية ونقده اللاذع المتشدد ولكن الوجيه دائماً، كلها أشياء تشكل مثلاً ساطعاً على تلك النزعة الإنسانية المتمركزة حول الإنسان دون أن تتراجع عن البعد الروحي. لقد أراد التوحيدي أن

يحرّر الدين من الطقوس والشعائر الشكلانية لكي يجعل منه محلاً للتعميق الروحي. كما وأراد في الوقت ذاته أن يربط الممارسة السياسية بالأخلاق المحسوسة للإنسان في المجتمع. وأراد أيضاً إغناء بلاغيات أرسطو عن طريق جماليات اللغة العربية بمعانيها ونحوها. كما استخدم علم التاريخ أو كتب التاريخ العربية ـ الإسلامية لكي يضيء المناقشات اللاهوتية والتشريعية. ثم استخدم كل العلوم وكل المعارف المتوافرة والمدقَّقة جيداً لكي يفسر جميع أسرار الإنسان، والعالم، والتاريخ. وكل هذا تضافر لكي يسهم في التوسيع المتواصل لآفاق الروح عن طريق عبادة الإبداع، والبحث عن الجمال، والحق، والخير، واستقبال جميع التراثات الثقافية الحية في مدن كوسموبوليتية كبغداد، والريّ، وأصفهان، وشيراز... وكان مسكويه هو محاوره ومشاركه على الطرف الآخر في النقاش. كان مسكويه يتميز بصفات خاصة منها: المنهجية التربوية الصبورة، والرؤيا المعتدلة للحكيم الفيلسوف الذي تشرَّب الثقافة الإيرانية القديمة جداً. وكان منفتحاً على التاريخ «الكوني» للثقافات والشعوب بالطريقة التي كانت معروفة عليه في عهده. وكان معجباً جداً بمنطق أرسطو والقدرة الإيضاحية لعلم الفيزيقا، والميتافيزيقا، والأخلاق الأرسطوطاليسية أيضاً.

هكذا كان التوحيدي ومسكويه ينتميان إلى التيار الإنساني النهضوي. ولكنهما لم يكونا الوحيدين. فالتوحيدي بحسّه النقدي اللاذع وحساسيته الوجودية الحادة خلَّف لنا وراءه تصويرات سريعة (أو بورتريهات) للعديد من مثقفي عصره الذين كانوا يجتمعون بشكل منتظم في الصالونات الفلسفية والأدبية المدعوة بمجالس العلم. قلت سريعة ولكنها موحية وذات دلالة. ففي تلك المجالس جرت المناظرات أو المناقشات بين خبراء مختصين في علوم مختلفة، وتابعين لمدارس فكرية متعددة. وعندئذٍ شهدت المناظرة أقوى وأروع تطبيقاتها العملية حتى أصبحت نوعاً أدبياً قائماً بذاته. وكان الوزراء الكبار الذين يمارسون كلتا السلطتين الفكرية والسياسية يرفعون من شأن هذه المناظرات عن طريق المساهمة فيها شخصياً ومساندتها سياسياً. نذكر من بينهم أبو الفضل ابن العميد وابنه أبو الفتح ابن العميد (360هـ/970م و366هـ/976م على التوالي). كما ونذكر الصاحب بن عباد (385هـ/995م). كانوا جميعهم يساهمون في هذه المعارك من أجل الإنسان ومن أجل سمعة الصالونات الأدبية ـ الفلسفية ورفعة شأنها.

لقد استجمع ابن سينا جميع المعارف وتيارات الفكر السائدة قبله ثم أغناها وأخصبها عن طريق استخدامها في تأليف أعماله الرائعة التي لا تضاهى.

وكان هو الآخر أيضاً منفتحاً على كل تيارات الروح والفكر الكبرى. بل وتفوّق على سابقيه من حيث مقدرته على الجمع بين صرامة العقل ووثبات الخيال الخلاق. وكان يستمد مادة فكره من

التراث الإيراني الغني والحي دائماً[89]، على الرغم من أن التعبير عنه كان يتم باللغة العربية ولفترة طويلة. كما كان يستمدها من مؤلفات الفكر الإسلامي المتراكمة فوق بعضها بعضاً، بعد أن وصلت إلى ذروة نضجها في العصر الكلاسيكي. وكان يستمدها أيضاً وبطبيعة الحال من التراث الفلسفي المترجم والمشروح والمضاف إليه من قبل الإسهامات السريانية والعربية. وكان الطب بحسب ممارسته له لا ينفصل عن الفلسفة بصفتها معرفة وحكمة وأسلوب حضور في المجتمع. وقد أصبحت تعاليمه بسرعة كثيرة الشيوع والشهرة ولا يمكن لأحد أن يتجاهلها. وحتى المدافعون عن العقل الديني الأرثوذكسي الذي يُعْتَبر بمثابة الخادم المطيع لمعطى الوحي ما كان بإمكانهم تجاهلها. نذكر من بينهم الغزالي، والماوردي، والجويني، وفخر الدين الرازي... إلخ. وهكذا راح علم المنطق، وعلم الأخلاق، وعلم السياسة، وكلها علوم ذات أصل فلسفي، أقول راحت هذه العلوم تمتزج بالتصورات والمفاهيم والتراثات التي يدافع عنها حرَّاس العلوم المدعوة دينية معارضةً لها بالعلوم المدعوة دخيلة. وفيما يخص الميتافيزيقا راح الغزالي وابن رشد يرفعان المناقشة بينهما إلى مستوى عال من الخصوبة النظرية. وهذه المناقشة ليس فقط لم يتم تجاوزها في الفكر الإسلامي، وإنما راحت تُنسى كلياً منذ القرن الثالث عشر وحتى يومنا هذا.

الأنسنة وايديولوجيا الكفاح (أو الجهاد)

منذ القرن التاسع عشر ما انفك المسلمون يرددون بكل تكاسل ذلك المجاز الشهير الذي يقول بأن باب الاجتهاد قد أُغلق، وبأنه من الضروري أن نعيد فتحه من جديد. والمقصود بالاجتهاد هنا ذلك الجهد الذي نبذله في البحث والعلم، والذي يهدف إلى بلورة اللاهوت والقانون انطلاقاً من معطى الوحي، الذي كان قد جُمع بكل تقى وورع وسُجِّل في المحفوظة الرسمية المغلقة ثم استخدم كأصل أو كأصول[90]. كنا قد رأينا للتوّ كيف أن الشروط التي أتاحت تفتُّح وازدهار الموقف الإنساني في القرنين الثالث والرابع للهجرة، أو التاسع والعاشر للميلاد، كانت في آن معاً ظروفاً سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية. ولكننا نعلم الآن الحقيقة التاريخية التالية: وهي ان هذه الظروف راحت تتضاءل تدريجياً بدءاً من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. في الواقع، إن السياسة السنية الهادفة إلى فرض الأرثوذكسية الدينية راحت تتزايد وتشتد بمجيء عهد السلجوقيين بدءاً من عام 421هـ/1038م. ثم قُوِّيت ورُسِّخت لزمن طويل بحلول عهد العثمانيين بدءاً من عام 857هـ/1453م، تاريخ فتح القسطنطينية. واستمرت بطبيعة الحال حتى إلغاء الخلافة من قبل أتاتورك عام 1924. وأما الشيعة الإمامية فقد كرسوا الفصل بين كلا المذهبين بالسياسة الناشطة

نفسها لفرض الأرثوذكسية. وقد فرضها في إيران الصفويون (907 - 1145هـ/1501 - 1732م). وأصبح كلا مذهبي الإسلام مرتبطين بالدولة بشدة. وكرَّسا أيضاً انكفاء فئات عرقية ـ لغوية وطائفية عديدة على أديان وممارسات وأعراف محلية لا يمكن فصلها عن ثقافات وذاكرات جماعية شفهية محضة. انظر سياسة الملّة التي اتبعها العثمانيون. ثم جاءت بعدئذٍ الهيمنة الكولونيالية في القرن التاسع عشر لكي تقوّي في غالب الأحيان عمليات الانكفاء على الذات وانعزال الفئات المختلفة عن بعضها بعضاً. وبالتالي فقد أدى ذلك إلى تعميق الانقسامات الثقافية والطائفية داخل الأمة الاحتمالية[91] التي مزقتها القوى الداخلية والخارجية. وفي أثناء هذه الفترة الطويلة راح الجهاد يفرض نفسه في كل مكان بصفته ايديولوجيا للكفاح ضد «كفار» الداخل، أو ضد «كفار» الخارج: أي دار الحرب. قصدت بكفار الداخل ما يلي: كان رجال الدين المرتبطون عضوياً بالدول الكبرى الامبراطورية هم الذين يحددون ما هو الدين «الحق» أو «الأرثوذكسي»، وما هو الدين «المنحرف» أو «المهرطق»[92]. وأما على المستوى المحلي فكان زعماء الطرق الصوفية المتنافسة والغيورة على حدودها الجغرافية ـ الروحية هم الذين يحددون «الدين الحق». نحن نعلم الآن كيف استخدم مفهوم الجهاد لتعبئة الناس أثناء حروب التحرير الوطنية. ولا يزال يُسْتَخدم حتى الآن من قبل الحركات الأصولية المعاصرة وبعض الأنظمة (انظر مثلاً صدام حسين أثناء حرب الخليج).

إن جميع هذه الحالات التاريخية، كما نرى، مضادة لازدهار النزعة الإنسانية المنفتحة على الثقافات الأخرى كما حصل أثناء الفترة الكلاسيكية. في الواقع، إن صيغ الإسلام المعاصر وأشكاله تعبّر عن هذه القطيعات التاريخية المتتالية التي رمت في سلّة المهملات جميع مكتسبات النزعة الإنسانية وتوجهاتها. كما وأدانتها باسم التقى والورع! فهذه المكتسبات الإنسانية ظلت لفترة طويلة غير مفهومة من قبل الإسلام السكولاستيكي، المذهبي، التكراري، الاجتراري. لقد أصبحت تمثل ما ندعوه بالمستحيل التفكير فيه بالنسبة لهذا الإسلام المدرساني، وبالنسبة للإسلام «الشعبي» الصوفي. إن نسيان الفتوحات المعرفية للعصر الكلاسيكي ورفضها وحصول القطيعة الكاملة معها، كلها أشياء تمثل فصلاً طويلاً من تاريخ الفكر والثقافة في السياقات الإسلامية. وهذا الفصل لم يُكْتَب بعد داخل المنظور الواسع للمنافسات التي حصلت بين الإسلام والمسيحية في حوض المتوسط منذ أن كان المسيحيون قد استرجعوا إسبانيا وانتزعوها من أيدي المسلمين[93]. ولن يكتب هذا الفصل بشكل صحيح إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار المسألة التالية: اقصد مسألة الترابط التاريخي الوثيق بين الجمود الحاصل في المجال الإسلامي منذ القرن الثالث عشر وحتى القرن العشرين، وبين الصعود

المتواصل حتى يومنا هذا للهيمنة الأوروبية. لكي يأخذ القارئ فكرة عن هذه المقاربة فإني أحيله إلى الكتاب الموحي لجانيت أبو لغد: قبل الهيمنة الأوروبية، النظام العالمي بين 1250 - 1350/ منشورات جامعة اكسفورد، [94]1989. ينبغي أن أقول بهذا الصدد ما يلي: إننا نعاني في هذا المجال من نقص في البحث التاريخي. فهذه المشاكل لم تطرح بعد من وجهة نظر تاريخية ولم تدرس بشكل جيد. يضاف إلى ذلك إنه منذ حوالي العشرين سنة راحت تنهال على المكتبات عشرات الكتب عن الإسلام السياسي، والأصولية الإسلامية، والراديكالية الإسلامية، الخ. وهي مكتوبة في معظمها من قبل باحثين في العلوم السياسية. وقد أصبح موضوع الإسلام مشروطاً بكتاباتهم ذات النفوذ والانتشار الواسع في الأوساط الغربية. وهي كتابات تهمل غالباً الاهتمام بمعطيات المدة الطويلة للتاريخ، وتركز اهتمامها على المدة القصيرة، وتحليل الأحداث الجارية، والشخصيات الأكثر بروزاً وضجيجاً من الناحية الإعلامية.

إن «النخب» السياسية التي احتكرت إدارة الدول بعد الاستقلال لم تكن قادرة على إعادة التراث الإنساني. لماذا؟ لأن هذا التراث كان قد طُمِس كلياً من قبل خطاب «التحرير» المشكَّل من ترقيعات مختلفة: أي من قطع متفرقة من الحداثة من جهة، ومن الدعوات التبجيلية للارتباط بـ «الهوية» من جهة أخرى. وكان الخطاب التبجيلي يعزو فقدان «الهويات» الوطنية إلى تأثير المستعمرين فقط. ولكن يبقى صحيحاً القول بأنه لم يكن يكفي أن نستعيد صيغ وقيم نزعة إنسانية قديمة، ومحصورة ضمن حدود الفضاء العقلي القروسطي المشترك لدى الأديان التوحيدية الثلاثة. وأما المسيحية فكان مصيرها مختلفاً، فقد كانت منخرطة مباشرة في التاريخ الأوروبي. وبالتالي فقد أُجبرت على هضم أو استيعاب المكتسبات الأكثر صحة ورسوخاً للحداثة. ولكنها كانت تستوعبها دائماً بشكل متأخر وبعد عناد شديد ومقاومات شرسة[95]. يبقى صحيحاً القول بأن المهم، في نهاية المطاف، هو أنها استوعبتها وتفاعلت معها. وهذا ما لم يحصل للإسلام، أو لليهودية، أو للمسيحية الأرثوذكسية. لماذا؟ لأن هذه الأديان الأخيرة كانت منخرطة في نضالات الدفاع عن الذات أو حماية الذات حتى يومنا هذا. ينبغي أن أقول بهذا الصدد ما يلي: جميع القطيعات الفكرية والثقافية والعلمية والمؤسساتية الكبرى التي فرضتها الحداثة لا تزال تنتظر من يفكر فيها داخل الفكر الإسلامي المعاصر. لا ريب في أنه من المرغوب فيه بأن نستعيد ذكرى كبار مفكري العصر الكلاسيكي وأن نستأنس بهم. وينبغي تحيين الأعمال الفكرية النقدية لأهم هؤلاء المفكرين. ولكن ينبغي أن نعلم أن المضامين والمناهج ورؤى العالم والمسلمات والأنظمة المعرفية ومعايير التأويل وإطلاق الأحكام والعقائد

الخاصة بالفضاء العقلي القروسطي لا يمكن دمجها داخل حداثتنا الفكرية والعلمية والقانونية والسياسية والاقتصادية إلا بعد إجراء تعديلات ومراجعات كبيرة عليها. ولكن ايديولوجيا الكفاح أو الجهاد بصيغتيها القومية والدينية لا تزال تحول دون إجراء هذه التعديلات أو المراجعات. إن إحدى سمات هذه الايديولوجيا الكفاحية بالأمس كما باليوم هي أنها جيَّشت كل الفئات الاجتماعية بما فيها فئة المتعلمين سواء أكانوا رجال دين أم مثقفين حديثين. وهكذا يتراجع هؤلاء عن وظيفتهم الأساسية ألا وهي: نقد القيم وتحديد المشروعيات التي ينبغي أن تقاد المعركة الكفاحية باسمها. لا ريب في أن القضاء على الهيمنة الاستعمارية يجد مشروعيته في النزعة الراديكالية المضادة للإنسانية التي كان يحملها المستعمرون معهم والتي حاولوا إخفاءها تحت ستار نقل الحضارة الحديثة إلى الشعوب المتأخرة. لقد استمد المجاهدون من هذه المحاجة إحساساً بالتفوق الأخلاقي والمعنوي على الاستعماريين المهيمنين. ولكنهم نسوا أنهم هم أيضاً يحملون معهم نزعة لاإنسانية راديكالية فيما يخص علاقتهم بماضيهم، وبالمعطيات الحالية لمجتمعاتهم، وبالآمال المشروعة لشعوبهم. لقد نسوا أنهم يستخدمون الدين كمجرد أداة من أجل ترسيخ أو تأبيد وظائفه الاستلابية وتفريغه من تعاليمه الروحية الأكثر خصوبة.

يمكن أن نقرأ حروب التحرير المدعوة وطنية بصفتها صداماً مباشراً بين نزعتين اثنتين مضادتين للأنسنة، ولكنهما متنكرتان تحت خطابين من التمجيد للذات وخلع المشروعية على الذات. ولكن مثل هذه القراءة الجديدة التي لم يحاولها أحد من قبل تتطلَّب أولاً تحولاً أو تغيراً في عقلية المؤرخين الذين يكتبون التاريخ. ينبغي أن يعتنقوا كتابة أكثر انقلابية وأقل امتثالية وتعلقاً «بأماكن الذاكرة الجماعية» التي خلع عليها المؤرخون الرسميون حلّة التقديس. ولولا هذه الكتابات الرسمية التفخيمية والتمجيدية لتمت تعرية النزعات المضادة للإنسانية والتي تجيّش الجماهير بالملايين. كان بنيامين ستورا قد أصدر مؤخراً كتاباً بعنوان: الغنغرينة والنسيان. ذكرى حرب الجزائر، باريس 1991. وقدم فيه مثالاً ذا بعد أُنموذجي على المعركة الدائمة بين النزعة الإنسانية العفوية للأشخاص المفعمين برغبة الإسهام في رفعة الشأن البشري واحترام الكرامة الإنسانية، وبين النزعة المضادة للإنسانية والتي تتميز بها الايديولوجيات الموظَّفة في خدمة إرادات القوة والهيمنة. ونلاحظ أن المؤلف يفكك «آليات صناعة النسيان» عن طريق تبيان كيف أن الجهة الفرنسية قد أسدلت ستاراً من الصمت والتعتيم على حرب الجزائر منذ عام 1962. بل إنها لم تعترف بحصول حرب هناك إلا في 21/9/1997، أي بعد خمسة وثلاثين عاماً من استقلال الجزائر! قبل ذلك كانت تتحدث عن حصول «أحداث» أو «عمليات»، ليس إلا. وأما من الجهة الجزائرية فقد اكتفوا بالتمجيد

الايديولوجي لثورة المليون شهيد من أجل كسب الشعب إلى هذه الثورة التي ظلت لفترة طويلة ثرثارة، صاخبة، عنجهية، تتلاعب بالعقول. لقد ظلت لفترة طويلة بدون وجه إنساني وخالية من آفاق المعنى والمستقبل. والدليل على ذلك أنها ولّدت منذ سبع سنوات حرباً أهلية جديدة تحت أنظار العالم اللامبالي وبصره. فهذا العالم ينظر إلى أحداث الجزائر بنوع من الازدراء وكأنها لا تخصه ولا تعنيه. لماذا؟ لأنه تعوّد على أعمال العنف الإرهابي الذي تحوّل إلى خط «حديث» لاقتناص السلطة. وهذه السلطة لم تكن مهتمة أبداً لا بالأمس ولا باليوم في تشكيل مشروعية تستحق الاحترام. إن بعض جوانب الحداثة تولّد آثاراً مضاعفة تؤدي إلى توسُّع النزعة المضادة للإنسانية وإلى الاستخفاف المرافق لها، والذي يستهزئ ليس فقط بالخطابات الإنسانية وإنما أيضاً بالتجليات المحسوسة للموقف الإنساني. ينبغي أن نقول هنا ما يلي: إن ما دعي بانتربولوجيا الحداثة لم يهتم بتحديد الآثار السلبية الناتجة بالضرورة عن هذه الحداثة في أوساط انبثاقها الأولى وانتشارها الفعال. وبالطبع، كان اهتمامه أقل بتحديد هذه الآثار السلبية للحداثة عندما تُصدَّر إلى الخارج وتوظَّف في خدمة القادة اللصوص للمجتمعات ما بعد الكولونيالية. فهؤلاء يجهلون تماماً الفتوحات الأكثر روعة وجمالاً للفكر الإنساني النهضوي. ولحسن الحظ فإن مؤلفات بيير بورديو السوسيولوجية تعتبر استثناءً على هذا الصعيد. وتستحق هذه الأعمال أن نشير إليها لأنها تقدم لنا جهازاً مفهومياً أو مصطلحياً كاملاً. كما وتقدم لنا استراتيجيات جديدة للتدخل من أجل نقد الحداثة في جميع أماكن انتشارها، سواء في الغرب ذاته أم في بقية العالم الدائر في فلك الغرب.

الأنسنة الإسلامية والعولمة

إذا ما اتفقنا على القول بأن الموقف الإنساني ينبغي أن ينوجد اليوم أكثر من أي وقت مضى في جميع الثقافات، فإنه ينبغي أن نتساءل عن شروط إمكانية نشوء وتطور مثل هذا الموقف في مجتمعات «إسلامية» تشهد اليوم عودة متوحشة ومخيفة للعامل الديني. إن مراقبيّ شؤون الإسلام المعاصر والمختصين بدراسته لم يلحظوا بما فيه الكفاية الشيء الأساسي التالي: وهو أن الفاعلين الاجتماعيين الجدد[96] الذين ينتسبون إليه يحددون له وظائف آنيّة، ظرفية، عابرة، ايديولوجية، بعيدة جداً عن القيم الدائمة، الفوق ثقافية، والفوق تاريخية المشتركة للظاهرة الدينية. كنت قد بيَّنت سابقاً وفي دراسات عديدة أن الإسلام المعاصر يشكل ملجأ للهوية بالنسبة للكثير من الشعوب والأفراد المُقْتَلَعين من جذورهم. كما أنه يشكل مأوى بالنسبة لكل أنماط الناقمين الغاضبين الذين يعيشون في

مجتمعات صُودِرت فيها الحريات المدنية. ويشكل أخيراً وسيلة أو واسطة لبعض الطمَّاعين الطموحين الذين تجذبهم النجاحات الاجتماعية أو السياسية أو الكهنوتية الدينية. ولكن هناك أيضاً مؤمنون مخلصون حقاً ويكرسون أنفسهم كلياً لتعميق التجربة البشرية للالهيّ، وذلك ضمن خط الشهود الكبار على الروحانية الدينية. وهؤلاء يبقون عادة بمنأى عن الضجيج والعجيج، ويفضلون أن يعيشوا نزعة إنسانية عفوية انطلاقاً من ذروة أخلاقية وروحية. وهم من الناحية الاجتماعية عبارة عن أقلية مهمَّشة من قبل القوى الايديولوجية التي تقوم الآن بإعادة تركيب المعتقد الديني. وأما من الناحية السياسية فيهملهم عادة الدارسون الغربيون وذلك لمصلحة الاهتمام فقط بالحركيّين المسيَّسين الذين يخدمون السلطات القائمة. وأما من الناحية الفكرية فيفضلون أن يستمدوا غذاءهم الروحي من الشيوخ التقليديين الكبار، أو أن يستشيروا النصوص التأسيسية ويفهموها في الاتجاه التوفيقي بين المذاهب، ثم في الاتجاه التوليفي، البراغماتي، البعيد عن المناقشات النظرية أو الفلسفية العميقة. وهذه الحالة هي التي تفسر لنا سبب وصف عودة العامل الديني، أو بالأحرى التوسع النفسي ـ الاجتماعي ـ السياسي له في مختلف تجلياته المعاصرة، بالوحشية أو المتوحشة أو الفوضوية. وفي حالة الإسلام تتم هذه العودة داخل ساحة فكرية وعلمية ضيقة، هشة، مُعْتَرض عليها، مراقبة. إنها تتم داخل تراث فكري أُصيب بالضعف والهزال والإفقار بسبب قرون عديدة ومتطاولة من هيمنة النزعة السكولاستيكية أو المدرسانية الاجترارية. كما وتتم في منعطف تاريخي تهيمن عليه تحديات عديدة صعبة أو تستحيل مواجهتها وتجاوزها في الوقت الراهن. انظر حالة الدول أو الأنظمة الاستبدادية السائدة في مختلف أنحاء العالم العربي أو الإسلامي. بل ويمكن وصفها بالنشَّالة أو النهَّابة: أي أنظمة قائمة على النهب والسلب. وهي دول بدون أمة أو حتى ضد الأمة والمجتمع المدني. ونلاحظ انعدام المجتمع المدني الذي يلعب عادة دور المقابل أو المحاور المحترم من قبل دولة القانون. كما وينبغي أن نلاحظ الدور السلبي الذي يلعبه التزايد السكاني الضخم في انتشار الحركات الأصولية وامتلاء الشوارع بالشبيبة العاطلة عن العمل والمهانة والمكبوتة. وهي شبيبة بدون ذاكرة، وبدون أفق أو مستقبل منظور، وبدون أمل بالخلاص. وأما الشيوخ والعجائز فمهجورون ومزدرون أو محطوط من قيمتهم. وانظر الدور الذي يلعبه توسع البطالة، والفقر والتهميش الاجتماعي، والنَبْذ والاستبعاد. وانظر أيضاً الدور السلبي الذي يلعبه الاقتصاد الهش والمدار بشكل سيء والمعتمد كلياً تقريباً على المساعدة «الخارجية». وهذه المساعدة نفسها محروفة عن مقصدها الاجتماعي عن طريق بعض المسؤولين المرتبطين بدوائر الإنتاج والتبادلات الكبرى،

أكثر مما هم مرتبطون بالحاجيات الداخلية. وانظر أيضاً وضع الثقافات المتفككة والمغزوّة من قبل الخطابات الايديولوجية والتابعة أكثر من الاقتصاد للثقافة الغربية المهيمنة...

هكذا اجتمعت ظروف سلبية جداً، وعوامل معرقلة عديدة نادراً أن تجتمع في منعطف تاريخي واحد. وفي مثل هذه الظروف كيف يمكن للنزعة الإنسانية العفوية أن تحتفظ بوجود فعال بما فيه الكفاية وقادر على توليد الأمل في قلوب الناس الأكثر فقراً وحرماناً؟ إنه لصحيح القول بأن إعادة تركيب وظائف العامل الديني تتخذ في كل مكان معنى مزدوجاً. فهي من جهة تحد من اليأس والانحرافات النفسانية والاجتماعية، كما وتؤدي إلى ظهور صيغ جديدة من التضامن الاجتماعي عن طريق تضميد جراح الوحدة، والعزلة، والفقر المدقع، والنبذ الاجتماعي، والتهميش. ولكن هذه الميزات التي لا تنكر يدفع مقابلها ثمن فكري وثقافي وسياسي باهظ بالنسبة للأفراد كما بالنسبة للمجتمع في مجمله. ولهذا السبب أقول: ينبغي تأسيس علم اجتماع الأمل بشكل جاد في الثقافة المعاصرة. وللأسف فإنه مهمل تماماً من قبل الأدبيات السياسية الغزيرة التي تتحدث حالياً عن الإسلام، والأصولية، والراديكالية الإسلامية... إلخ. فوحده هذا العلم قادر على التقييم المنصف للآثار الإيجابية والسلبية الناتجة عن التحولات المرتبطة بهذه الظواهر المعقدة التي نكتفي عادة بوصمها باسم الأصولية، أو التزمت، أو العنف الديني... إلخ. وهنا نلتقي بإحدى نقاط الضعف الابستمولوجية الكبرى للعلوم الاجتماعية المطبَّقة على دراسة العامل الديني بشكل عام، وعلى الإسلام بشكل خاص، وخاصة بعد ذلك الفاصل الطويل الذي سادت فيه فلسفة موت الله وموت الإنسان بالمعنى المطلق للكلمة. في الواقع إن المسلمات الفلسفية الضمنية التي تكمن وراء المعارك التي خاضها عقل التنوير ضد الكهنوت المسيحي لا تزال تشرط الحساسيات والتصورات والتفسيرات تجاه أي ظاهرة عنف ذات طابع ديني. فما إن يندلع هذا العنف حتى يوصف بسرعة وبشكل أحادي بأنه ديني. وفيما يخص حالة الإسلام نلاحظ أن النظامين اللاهوتيين المسيحي والإسلامي قد أورثانا منذ العصور الوسطى المحاجات الضرورية من أجل الإدانة المتبادلة والنَبْذ المتبادل. وقد اعتقد عقل التنوير بإمكانية إعادة تأصيل هذه المحاجات، وتأسيسها على معارف علمية لا تدحض. إن مجرد إطلاق هذه التحفظات على صلاحية المواقع الابستمولوجية لعقل التنوير في مواجهة الظاهرة الدينية يثير لدى الكثيرين من السامعين والقراء المعاصرين ردود فعل جدالية. لماذا؟ لأنهم لا يعرفون حتى الآن كيف يفرقون بين مفهوم الظاهرة الدينية، ومفهوم الأديان الخصوصية المعروفة تاريخياً. والواقع ان الظاهرة الدينية تطرح مشاكل ذات أهمية انتربولوجية

تتجاوز المشاكل التي تطرحها الأديان الخاصة. وهذا ما حاولت تبيانه في العديد من فصول هذا الكتاب.

عندما أقول هذا الكلام لا ينبغي أن يفهم القارئ أني أريد تقديم أي تنازل فكري للمدافعين عن التزمت والأصولية. وإنما أريد إعادة طرح المشاكل الخاصة بالصراعات والتفاعلات المتبادلة والمستمرة بين إرادات القوة ورهانات المعنى، وذلك من خلال تلك المعركة التي يخوضها العقل العلماني أو الحديث ضد العقل الديني في جميع صيغه وأشكاله الدوغمائية والكهنوتية. فهذه المعركة مشروعة وضرورية دائماً. وبالتالي فينبغي أن نقوم بتحليل أكثر دقة وتمييزاً للظاهرة الدينية عبر تجلياتها وتحولاتها المتتالية على مدار تاريخ طويل. فهذا التحليل يشكل أولوية منهجية وابستمولوجية مسبقة ينبغي أن تتم قبل تحديد موقف جديد للعقل الباحث عن نزعة إنسانية كونية أو قابلة للتعميم كونياً. لماذا أقول ذلك؟ لأنه ينبغي أن نستخلص النتائج والعبر من الفشل المحقق لكلتا النزعتين الإنسانيتين الدينية والعلمانية. فكلتاهما كانتا مؤسَّستين حتى الآن على الموضوعاتية التاريخية المتعالية للأنظمة اللاهوتية القديمة وللميتافيزيقا الكلاسيكية. إن المؤمنين الأصوليين يستمرون في الدفاع عن تفوق النزعة الإنسانية الدينية على النزعة الإنسانية العلمانية. ولكن ليس هذا هو الطريق الناجع والصحيح. وإنما ينبغي أن نبحث عن وسائل وطرق التجاوز الضروري للتعارضات والتناقضات والاستلابات والاستبعادات المؤبَّدة بأشكال وصيغ شتى بين الموقف الديني والموقف الدنيوي أو العلماني المتطرف للعقل. ونلاحظ أن العلمانيين من جهتهم يفضلون الرد على المتدينين عن طريق استخدام القوة. وأقصد بالمتدينين هنا الأصوليين الحاليين الذين يخوضون الصراع ضد العلمانيين باسم ما يدعونه الإيمان، أو حق الاختلاف، أو المحافظة على الهوية. وهم بذلك يخلطون بين عدة مستويات من الوجود الفردي والاجتماعي، الأخلاقي والسياسي، الروحي والتشريعي. وكان ينبغي التمييز بينها. إن نجاح نظرية صموئيل هانتنغتون عن صراع الحضارات يكفي لتبيان تأخر الفكر النقدي بالقياس إلى المهمة التالية: البحث عن نزعة إنسانية لترقية الإنسان ورفعة شأنه، ولتجاوز جميع التصورات و«القيم» الموروثة.

النزعة الإنسانية الديموقراطية بصفتها نزعة إنسانية كلية

في الثلاثينات من هذا القرن واجه الفيلسوف المسيحي جاك ماريتان حالة مشابهة للحالة التي يواجهها المفكرون المسلمون اليوم. فقد اضطر إلى القيام برد فعل ضد النزعة الإنسانية العلمانية

الفاتحة والمهيمنة في عهد الجمهورية الثالثة في فرنسا. لقد قام برد فعل من أجل التذكير بأن النزعة الإنسانية ذات الاستلهام المسيحي يمكنها أن تضطلع بترقية الإنسان واحترامه في كل جوانبه. لماذا؟ لأنها تهتم بعلاقة الإنسان بالله وبالرسالة الروحية التي تربطه به، مثلما تهتم بالفضائل الدينية والخلاصية الأساسية كالإيمان، والأمل، والإحسان، ومثلما تهتم أيضاً بالأبعاد الفكرية والثقافية للإنسان. أما الفيلسوف المسيحي الآخر، ايتيان غيلسون، المختص بتاريخ الفكر في القرون الوسطى فقد دافع في الفترة نفسها عن مفهوم الفلسفة المسيحية الذي كان يرفضه بشكل جذري زميله في السوربون إميل بريهييه. وعادت هذه المناقشات إلى الانتعاش من جديد مؤخراً بمناسبة عودة الدين إلى الساحة الأوروبية أو الغربية. ومعلوم أن المؤسسة الأكاديمية والجامعية الأوروبية، كانت في العشرينات والثلاثينات ترمي مثل هذه المناقشات في ساحة البالي، القديم، البدائي، الذي ينتمي إلى الحثالة ومخلَّفات الماضي التي لم تعد تجدي شيئاً (انظر ذلك الشعار الشهير: الله، فرضية لا جدوى منها...).

وأما اليوم فقد تغيرت الأوضاع نسبياً وأصبح الثقل البشري والسياسي للأديان يجبر الباحثين العلميين والمسؤولين السياسيين على إعادة النظر في العلاقات الكائنة بين العامل الديني، والعامل السياسي، والعامل الفلسفي. ولكن الشيء الذي نلاحظه هو التالي: إذا كانت علوم الإنسان والمجتمع قد أنجزت وراكمت الكثير من المعارف الموثوقة عن أديان عديدة، فإن الفكر الفلسفي والأنظمة اللاهوتية المختلفة لم يصبحا اليوم أكثر قدرة على تجاوز الانقسامات القديمة مما كان عليه الحال في النصف الأول من هذا القرن. ماذا يمكن أن نقول عن حالة الإسلام اليوم؟ ان القيام بوصف سوسيولوجي (أو اجتماعي) سريع للأطر الاجتماعية للمعرفة ولأنواع السلوك أو التصرفات المتوافقة معها يتيح لنا أن نميّز بين أربعة تيارات أو اتجاهات:

هناك أولاً الدول القائمة أو الأنظمة السياسية. وترتبط بها النخبة العسكرية والإدارية، وكذلك الطبقة السياسية القائدة. والتوجه العام لكل هؤلاء مضاد للنزعة الإنسانية. وهدفهم يتلخص في شيء واحد: كيف يمكن أن نأخذ السلطة، وكيف يمكن أن نحافظ عليها؟ ينبغي أن ننتبه هنا إلى تأميم الدين من قبل الدولة وتشكيل وزارة للشؤون الدينية. ونلاحظ بهذا الصدد أن سياسة الهيمنة الايديولوجية تتغلَّب على سياسة الأمل. ما معنى سياسة الأمل في السياقات الإسلامية؟

وهناك ثانياً معارضة ذات قاعدة «دينية». وهي تجنّد مناضليها السياسيين وأتباعها في أوساط الشبيبة التي ولدت في الستينات والسبعينات. وهذه الشبيبة نمت وترعرعت داخل وسط اجتماعي - ثقافي تهيمن عليه موضوعات ايديولوجيا الكفاح: اقصد الكفاح ضد التحالف بين الطبقة السياسية

المحلية الممسكة بنظام الحكم وبين «الامبريالية الغربية». إن المخيال الاجتماعي والسياسي لهذه الفئة الاجتماعية من السكان مركَّب على هيئة مانوية أو ثنوية القطبين. بمعنى أنه مخيال معتمد على إقامة التضاد بين النموذج الإسلامي المثالي الأعلى/وبين النموذج الغربي المستورد. وهم يعتقدون بأن النموذج الإسلامي قد نُسِي، وطُمِس، وشُوِّه من قبل الأنظمة الحاكمة التي فضلت أن تستورد النموذج الاشتراكي أولاً، ثم النموذج الليبرالي ثانياً بعد فشل العالم السوفياتي. ويعتقدون أيضاً بأن استعادة النموذج المثالي «الأصلي أو الصحيح» هي شيء ممكن بالنسبة للمؤمنين الحقيقيين لأن القرآن والأحاديث النبوية هما في متناول الجميع بالتساوي وبكل سهولة. لماذا؟ لأن القرآن والأحاديث النبوية لا يحتاجان لأي تعلُّم تقني لعلوم الغرب ومؤسساته ومعاييره من أجل فهمهما. في الواقع، إن هؤلاء الإسلاميين الأصوليين يجهلون المفاهيم الحديثة لتحولات العامل الديني والمقدس، وللتشكيل الاجتماعي والتاريخي للمعنى، ولنقد تاريخ النصوص الدينية التأسيسية، وللفصل أو التمييز الضروري بين الذروة الدينية، والذروة السياسية، وذروة السلطات التشريعية، والتنفيذية، والقضائية. كما ويجهلون الفلسفة الإنسانية العلمانية. كل هذه التصورات والمفاهيم الحديثة لا تزال مجهولة حتى من قبل الشريحة «المثقفة» من هذه الفئة الاجتماعية المدعوة بالأصوليين. ونلاحظ هنا أن الاختصاصيين في العلوم الدقيقة أو التكنولوجية يعتبرون أنفسهم مؤهلين للتحدث «علمياً» عن الدين في حين أنهم يجهلون كلياً العلوم الاجتماعية وبخاصة علم التاريخ! في الواقع، إن سيطرة الدولة بشكل كامل واستبدادي على الفضاء العام للمجتمع تجبر المعارضين على تحويل الفضاء المقدَّس والمقدِّس للجامع إلى ملجأ، وملاذ، ووسيلة، دون أن ينتبهوا إلى الثمن الروحي والأخلاقي لمثل هذه العملية. ولكن يبقى صحيحاً القول بأن الدولة تساهم في عمليات نزع التقديس هذه عن طريق ممارسة سيطرتها البوليسية على هذه الفضاءات بالذات: أي على الجوامع. هناك ظواهر عديدة مرتبطة بهذه التحولات. وهي تستحق التحليل المعمَّق من أجل تقدير مدى تأثيرها على انتشار التصرفات المضادة للنزعة الإنسانية. أقول ذلك وأنا أفكر بظواهر من نوع حرف الطقوس والشعائر عن غايتها الدينية من أجل خدمة أهداف التعبئة السياسية. وكذلك أفكر بالتضخيم الحاصل للثقافة والخطابات الشعبوية تحت غطاء التعليم الديني. وأفكر أيضاً بالظواهر التالية: اقتلاع سكان الأرياف من جذورهم، وتهميشهم في ضواحي المدن الفقيرة، وممارسة شتى أنواع النبذ والاستبعاد تجاههم. وهذا ما يؤدي إلى إسقاط المشاكل والحاجيات والمطالب ذات الجوهر السياسي على الدين. وهذه الظواهر تخص فئات عديدة من السكان، فهي تمس الفئات الاجتماعية التي فقدت قيمتها وأهميتها كأصحاب الشهادات العليا والعاطلين عن العمل مثلاً، وكالطبقات الوسطى التي افتقرت، وكالعمال

المحرومين من التأطير النقابي والسياسي والإداري. كما وتخص السكان الذين اقتلعوا من جذورهم: كالفلاحين، وأهالي الجبال، والبدو، والقرويين الساكنين بعيداً عن المراكز الحضرية الكبرى حيث تحصل عمليات التغير المستمرة التي تصيب المكانات، والأدوار، والتحالفات، والانتماءات، والتضامنات. وفي الوقت ذاته تتسارع عمليات تفكك أو انحلال الأعراف الثقافية والعادات والتقاليد واللغات المدعوة باللهجات والذاكرات المحلية المحتقرة من قبل الذاكرة الوطنية الرسمية.

وهناك ثالثاً الفئات المتعالية على المجتمع والمنعزلة عنه: ينبغي القول بأن إحدى السمات المهمة للمجتمعات التي ندرسها هي تشكُّل فئات اجتماعية واقتصادية وثقافية مرتبطة بأسلوب ونمط حياة الطبقات المترفة في الغرب أكثر مما هي مرتبطة بالقطاعات الأخرى التمثيلية لمجتمعها الخاص. وفي الداخل نلاحظ أن من يستطيعون التوصل إلى الاندماج في هذه الفئات العليا المتعالية يشكلون شبكة مكثفة وقوية من العلاقات الداخلية وذلك لكي يحظوا بالحماية السياسية، ولكي يشكلوا دعامات وامتدادات ضرورية لممارسة نشاطاتهم وتحقيق مطامحهم. وأما في الخارج فإنهم يقوّون إلى أقصى حد استثماراتهم وإيداع أموالهم في مجتمعات الغرب المحكومة من قبل دولة القانون. وهكذا يؤمّنون لأنفسهم ولأولادهم ملجأ للانكفاء والتراجع إذا ما حصلت أحداث داخلية خطيرة. وهكذا أيضاً يمكن لهؤلاء أن يواصلوا نشاطاتهم المربحة، ويحتلوا مناصب عليا في الدولة دون أن يشعروا بالانتماء الحقيقي للبنى والخيارات السياسية والاقتصادية المفروضة من قبل دولهم أو أنظمتهم السياسية. وأما الأرباح التي يجمعونها ولا يودعونها في البنوك الأجنبية فإنهم يستخدمونها في البذخ والبطر والحياة المترفة الناعمة. فهم يضعون أولادهم مثلاً في أفضل المدارس والجامعات الداخلية إذا ما وجدت. وإذا لم توجد، وهذا هو الأمر الغالب، فإنهم يضعونهم في مدارس الغرب وجامعاته. كما أنهم يتداوون في أفضل العيادات والمشافي الطبية الأوروبية أو الغربية لكي يتحاشوا نواقص المشافي الوطنية. ولكن كيف يتصرفون من الناحية الثقافية؟ إنهم يظهرون بكل فخر واعتزاز هويتهم الوطنية أمام الأجانب. ويشاطرون الشعب نفس الأعياد، والطقوس الجماعية، والعقائد، وعلامات الولاء للإسلام. ولكن أي إسلام؟ إنه إسلام مُختَزل أو مقلّص إلى مجموعة من العلامات الظاهرية لتوكيد الهوية. ولكنهم لا يهتمون بتشكيل مكتبة خاصة في البيت من أجل أن يطلعوا على آخر المناقشات الكبرى التي تحصل حول المجتمع، أو الثقافة، أو الحضارة. وهي قضايا تخص بشكل مباشر مصير المجتمعات الإسلامية التي تظل غير مدروسة جيداً، وغير محلَّلة جيداً، وغير مربوطة جيداً بماضيها وحاضرها ومستقبلها. ففي هذه المجتمعات التي يلعب الدين دوراً مفرطاً وفادحاً على كافة مستويات الوجود البشري، لا أحد يتحدث عن علم اللاهوت مثلاً، أو عن الفلسفة، أو عن العلوم

الاجتماعية. لا يوجد أي شيء اللهمَّ إلا بعض البقايا والحكايات التاريخية والمواعظ المستخدمة في المحادثات الجارية. إن معرفة هذه الفئة المترفة بالإسلام لا تتجاوز معرفة بقية الفئات الاجتماعية الأخرى. حول هذه النقطة فقط، أي مسألة التعلّق بالإسلام، يمكن القول بأن الفئة الغنية والمترفة تنفتح على بقية المجتمع ككل أو تتشابه معه.

بقي علينا أن نتحدث عن المتعلمين أو المثقفين بكلا نوعيهم: أولئك الذين يمتلكون معارف واسعة في المجال الديني والذين يدعون برجال الدين، أو أولئك الذين يمتلكون معارف واسعة في المجال الدنيوي ويدعون بالمثقفين الحديثين. وهم يضمون الخبراء، والمهندسين، والباحثين، والأساتذة، والكتاب، والفنانين. إن أولئك الذين يدعون بالمثقفين يمكن أن يظهروا في جميع هذه المهن التخصصية. ولكن الميزة التي تفرقهم عن غيرهم هي أنهم يعقدون المناقشات حول المكتسبات الأكثر رسوخاً للمعرفة، وحول التراثات الأكثر قداسة للاعتقاد الجماعي المشترك. هذه هي الميزة الأساسية للمثقف بالمعنى الحديث والنقدي للكلمة. ولكن نلاحظ فيما يخص التراث الإسلامي أن هذه الموقف التساؤلي كان دائماً يحظى بممثلين نادرين وقليلين جداً. ونلاحظ أيضاً أن المنعطف التاريخي الحالي متأثر جداً بالإسلام السياسي الحركي والمطالب القومية والاحتجاجات والشعارات. ولهذا السبب فإن قسماً كبيراً من المثقفين يفضلون تعليق الموقف النقدي، بل وحتى التخلي عنه صراحة لكي ينخرطوا في معمعة ايديولوجيا الكفاح. فهم يعتبرون أن لها الأولوية. لا ريب في أننا بحاجة إلى نزعة إنسانية واسعة تصلح لجميع البشر. والبحث عنها ملح وضروري. ولكن ما إن نبحث عنها حتى تنبثق في وجهنا كل المشاكل المعقدة الناتجة عن تدخلات القوى العظمى المشكِّلة لحلف الأطلسي. نضرب عليها مثلاً تدخلها في حرب الخليج، أو في أزمة البوسنة والكوسوفو. ونلاحظ أن المناقشات التي رافقت هذه الأحداث لم تتركز على البحث عن هذه النزعة الإنسانية، ولا على الشروط الضرورية لتحقيقها عملياً ضمن منظور الألفية الثالثة: أي القرن المقبل. قبل أن نذكر هذه الشروط لنحاول أولاً أن نرد على بعض الاعتراضات الشائعة.

كنت قد تحدثت عن دور خاص للمثقف النقدي في التشكيل الذي لا ينتهي أبداً للنزعة الإنسانية التي تشرط دائماً وفي كل مكان الوضع البشري. وأنا إذ أدعو إلى ذلك لا أقصد العودة إلى ذلك الرفض القديم والاحتقاري أو المتعالي تجاه العوام . والمقصود تجاه الجماهير التي كانت تعتبر جاهلة وخطرة وفقيرة من قبل الخواص . فالخواص كانت تعتبر مثقفة، ناعمة على طريقة الظرف والظرفاء. ولكنها كانت منغلقة على نفسها داخل نزعة إنسانية فردانية، جمالية متحذلقة، فئوية، هشة أو سريعة الزوال. لا. إن النزعة الإنسانية التي تهمنا من الآن فصاعداً هي نزعة لا يمكن فصلها

عن الصراعات أو النضالات التي لا تنتهي هي الأخرى أيضاً. وأقصد بذلك النضال الذي نخوضه من أجل تأسيس الديموقراطية وترسيخها. لا توجد ديموقراطية بدون غائية إنسانية نبيلة وكذلك مضامين إنسانية. ولا يمكن أن توجد نزعة إنسانية قابلة للحياة والتعميم كونياً بدون ديموقراطية مُستفتَى عليها في كل مكان أو مُعْلَنة باسم الكرامة الإنسانية (أي باسم كرامة الشخص البشري). كما أنها معلنة أيضاً باسم القانون الدولي والتنظيم التشريعي الدولي أيضاً. فهما اللذان يضمنان احترام حقوق الإنسان والواجبات المترتبة عليه في جميع الفضاءات السياسية التي تتحقق فيها. هكذا نجد أن هناك علاقة صريحة، واضحة، بين النزعة الإنسانية وبين بناء الديموقراطية. وهذه العلاقة تعني ضمنياً أن جميع المواطنين في كل المجتمعات البشرية هم أشخاص متساوون، وانهم يساهمون في مختلف مجالات فعالياتهم وتخصصاتهم في تشكيل الديموقراطية الإنسانية والدفاع عنها. وعندئذٍ ينبغي أن نحل التناقضات والصراعات التي كانت قد حصلت دائماً وفي جميع الأنظمة السياسية المعروفة حتى الآن بين أنصار النزعة الإنسانية الدينية، وأنصار النزعة الإنسانية العلمانية.

ينبغي أن نسجل أولاً الملاحظة التالية: وهي أن التضاد بين كلا الطرفين يشعل الحروب الأهلية، والأعمال الإرهابية في الكثير من المجتمعات المعاصرة. كما ويدشن فيها مناقشات حامية ولكن منغلقة داخل إشكاليات عتيقة، بالية. ومرة أخرى نلاحظ أن الشيء الجديد يحصل في أوروبا، أو بالأحرى في الفضاء السياسي الجديد للاتحاد الأوروبي الذي هو الآن في طور التشكل والانبثاق. فهنا ابتدأت تظهر مواقف فكرية جديدة، وممارسات معرفية مبتكرة، ومجريات قانونية موجهة نحو زحزحة الإشكاليات الكلاسيكية عن مواضعها أو تجاوزها. وأقصد بالإشكاليات الكلاسيكية هنا تلك المواقع التقليدية التي انغلقت فيها كلتا النزعتين الإنسانيتين الدينية كما العلمانية أو الدنيوية. فهنا، في أوروبا، تبلورت في الماضي نزعة إنسانية علمانية متطرفة وحامية وظافرة سياسياً. وقد تبلورت بشكل خاص في فرنسا وأدت إلى تشكل تلك اليقينيات العلموية المتطرفة التي أعلنت بأن العقائد الدينية هي عتيقة بالية، وبدائية، وضارة. بل وذهب بعضهم إلى حد الاضطهاد السياسي للأديان التقليدية وذلك عن طريق فرض الإلحاد كعقيدة رسمية للدولة. وهذا الانحراف الذي طرأ على الفكر الفلسفي والعلمي هو الذي يبرر انتشار التعابير الحالية من مثل: عودة العامل الديني، أو حتى «انتقام الله لنفسه». إن هذه التجربة التراجيدية (هلاكوست) تنضاف إلى الفشل السياسي والفكري للمشروع الاستعماري. وهذا ما يجعل ممكناً اليوم في أوروبا القيام بالمراجعات والتصحيحات وتجاوز النواقص والأخطاء. وهي عملية جارية حالياً تحت أعيننا. ولكن لا نزال بعيدين عن تحقيق الأهداف المطلوبة، وذلك لأن الفلسفة اللاإنسانية الموجودة ضمنياً في كل تشكيل للدولة القومية(6) تحول دون

ذلك. فهناك عراقيل مرتبطة بالدولة القومية وقد اتسعت وامتدت لكي تشمل جميع الدول الناشئة بعد الاستقلال. إن الكشف عن هذه المسألة التاريخية أمر حاسم من أجل تحديد الطرق الجديدة التي قد تؤدي إلى التخلي عن الجوانب اللاإنسانية للدولة القومية أو على الأقل تصحيحها. ونقصد بالجوانب اللاإنسانية هنا: التوسع عن طريق الفتوحات العنيفة، استغلال الشعوب والطبقات الاجتماعية الضعيفة، فرض الايديولوجيا الرسمية عن طريق القوة وذلك على غرار الطوائف الدينية التي تخلع المشروعية على إراداتها بالقوة والهيمنة عن طريق الحروب المقدسة (أو الجهاد).

إني إذ أقدم هذه الأفكار والمقترحات أخشى أن أبعث من جديد تلك المماحكات الجدالية العقيمة، وأن أعرقل تلك الجهود المبذولة من أجل تفكيك أنظمة الفكر السائدة والمهيمنة. ومن المعلوم أن هذا التفكيك هو الذي يجعل ممكناً التوصل إلى نزعة إنسانية ديموقراطية حقيقية. وهذه النزعة الإنسانية لن تمارس هذه المرة أي تمييز أو تهميش أو مجازر تجاه أيٍ كان. وإنما سوف تتحمل مسؤولية الوضع البشري الذي يأخذ كل أبعاده ويحقق ذاته داخل مناخ الحضارة التي تحترم البيئة الخضراء والوسط المحيط وتقدرهما التقدير كله. من المعلوم أن جميع الايديولوجيات السابقة كانت قد خلعت المشروعية على إراداتها في القوة والهيمنة عن طريق استخدام الغطاء الأخلاقي أو الروحي أو الحضاري. ولكن آن الأوان لكي نضع حداً لهذه الايديولوجيات. ولكي نفعل ذلك ينبغي أن نعيد تفحص الإشكاليات اللاهوتية والفلسفية للحقيقة . فعلى هذا المستوى من العمق تترسخ في الواقع كل الالتباسات والبلبلات القديمة و«الحديثة» حول ما دعوه بـ «الدين الحق»، أو ما يدعى اليوم بالحق في الاختلاف، أو الحق في الهوية، أو الحق في الاستقلال الوطني، أو حق الشعوب في أن تمتلك مصيرها بيدها. وهذا الحق الأخير طرأت عليه تعديلات مؤخراً عن طريق حق التدخل الخارجي داخل أي دولة تتعرض فيها فئة ما للاضطهاد أو لخطر من الأخطار.

إن مسألة الحقيقة هي مسألة ضخمة وهائلة. ولا يمكننا تقليص مناقشتها داخل منظور جديد تماماً إلى بعض الفقرات القليلة. فهي تحتاج إلى مجلدات. قلت الحقيقة وكان ينبغي أن أتحدث أيضاً عن الحقائق التي نستهلكها ونرميها كما نستهلك عُلَبْ الحليب أو الشوكولاتة في نهايات هذا القرن العشرين. ولذلك، وللمزيد من التوسع، فإني أفضل أن أحيل القارئ إلى الكتاب الذي أحضّره الآن والذي لم يصدر بعد: العنف والتقديس والحقيقة: قراءة لسورة التوبة . ولكن بانتظار صدوره فإني سأتقدم بالمقترحات المتقضبة التالية:

بالنسبة للإسلام، كما بالنسبة لجميع الأديان التي لا تزال حية حالياً، فإنه من الضروري أن نسترجع أولاً البعد الديني المحض المختلط مع الوظائف الدنيوية المحددة للأديان الخاصة في كل

مكان. ولكن هذا الاسترجاع للبعد الديني في الأديان لا يعني أننا ندافع عن الموقف الإصلاحي ذي الجوهر الأسطوري.

فهذا الموقف يعتقد بضرورة وإمكانية إعادة الرسالة التأسيسية للدين في كل طزاجتها الأولية وبراءتها الأصلية. وأما الموقف الإنساني الحديث الذي ندافع عنه فيدعو إلى التمييز الدقيق، بدون أي حكم قيمة، بين السمات الخاصة للظاهرة الدينية المحضة، وبين الوظائف الأخرى المحددة لها في جميع الأديان التي ظهرت في التاريخ[97]. لكي أوضح هذه المقاربة بمثال عملي فسوف أتحدث عن الخطاب النبوي بصفته السمة الأكثر تمييزاً ورسوخاً ووضوحاً للأديان التوحيدية. لقد أُسس هذا المفهوم في كل تراث ديني من التراثات الثلاثة من أجل بلورة لاهوت الوحي[98]. وهذا اللاهوت المتبلور في كل دين ينفي اللاهوت المتبلور في الدينين الآخرين ولا يعترف بصحتهما. كيف يعالج الموقف الفلسفي الإنساني الذي نعتمده هذه المشكلة العويصة؟ انه يزحزحها عن مواقعها التقليدية المعروفة لكي يدخلها في فضاء جديد: هو الفضاء الانتربولوجي للمعقولية والفهم. وذلك عن طريق تبيان كيف أن فهم الخطاب النبوي يتطلّب منا الاستكشاف النقدي للطريقة التي تستخدم فيها الأديان ذلك الجهاز المفهومي المشترك لدى كل الخطابات السردية. ونقصد بالجهاز المفهومي هنا ما يلي: مفهوم القصة، مفهوم المقدس أو التقديس، مفهوم الطقس أو الشعيرة، مفهوم الخلاص أو النجاة في الدار الآخرة، مفهوم الأمل بالمعنى القوي والواسع للكلمة، مفهوم الخارق للطبيعة أو ما هو فوق الطبيعة، مفهوم العجيب المدهش أو الساحر الخلاَّب، مفهوم المحن الإيجابية والسلبية التي يمر بها البطل (أو النبي)، مفهوم التصورات المتعلقة بالزمان والمكان... إلخ.

إن تصورنا للأديان الخاصة وفهمنا لها يعتمدان على تمييزنا أو عدم تمييزنا بين الجهاز المفهومي الخاص بالظاهرة الدينية، وبين الاستخدامات المتنوعة والمتغيرة التي تقوم بها الأديان المعاشة فعلياً. فإذا أقمنا التمييز وصلنا إلى تصور معين للدين، وإذا لم نقمه وصلنا إلى تصور آخر. في الواقع إن دراسة الظاهرة الدينية هي من اختصاص الانتربولوجيا، أي علم الإنسان، هذا في حين أن دراسة الطقوس والعقائد الدينية هي من اختصاص علم الاتنوغرافيا، والاتنولوجيا، والسوسيولوجيا (علم الاجتماع)، وعلم النفس، وعلم الألسنيات، وعلم التاريخ. هكذا نجد أنه لا يمكننا أن نفهم أي دين من الأديان إلا إذا ربطنا بشكل مطابق أو صحيح بين المستوى المعرفي والمستوى التأويلي. ولكننا نعلم أن الدراسة الشائعة للدين الإسلامي ولبقية الأديان تكتفي بنقل المضامين العقائدية للطوائف الأرثوذكسية والطوائف غير الأرثوذكسية من اللغة العربية إلى اللغات الاستشراقية الأساسية

كالفرنسية، والانكليزية، والألمانية،... إلخ. إنهم ينقلون أنظمة العقائد الإيمانية/وغير العقائد إلى هذه اللغات الأوروبية دون أي تغيير أو تعديل. أقصد بأنهم ينقلونها من خلال نفس المعجم اللغوي للمؤلفين القدامى المكرسين في كل فئة مفسِّرة: أي في كل طائفة دينية.

كل هذا يدفعنا إلى إعادة تحديد أو تعريف النصوص المدعوة بالتأسيسية أو المقدسة. أقول ذلك مع العلم بأن قدرتها التقديسية كبرت مع الزمن والاحتياجات المتكررة والمتنوعة للمؤمنين الذين هم فاعلون اجتماعيون أيضاً وبشكل لا ينفصل. لقد حافظ الخطاب النبوي على قوته الكشفية عبر القرون، والفضاءات، والثقافات، والحضارات. كما حافظ على قدراته في استنهاض التاريخ والمنجزات المتحققة على مداره الطويل. ولكن النصوص بحد ذاتها بقيت ساكنة وجامدة أو أُبقيت هكذا عن طريق اللاهوت الساكن للوحي. فهذا اللاهوت يمارس دوره كمكان تُسْقَط عليه بشكل استرجاعي أحلام المتخيل الإيماني وحاجياته، أكثر مما يمارسه كمصدر لا ينفد للدلالات والمعاني الأصلية أو الأزلية. إن التمييز الذين أقيمه هنا بين الكشف/والوحي مضيء جداً ومفيد من أجل القيام بتأويل إنساني أو فلسفي للنصوص المدعوة مؤسِّسة أو تأسيسية. فالوظيفة الكشفية للخطاب النبوي كما للخطاب الشعري تحيلنا إلى الغنى الإيحائي والقوى الملهمة المرتبطة لزومياً بأنماط تشكيل المعنى في هذين الخطابين[99]. إن الوحي يمكنه أن يدل إما على التدفق الكشفي لنمط معين من أنماط الخطاب، وإما على حدث فريد من نوعه. وأقصد بالحدث هنا الكلام التأسيسي لمعنى غير متوقع، وهذا الكلام ينبثق فجأة في العقل بفضل المبادرة المجانية التي يقوم بها المخاطِب تجاه المخاطَب، أو المرسِل تجاه المرسَل إليه. هكذا يلاحظ القارئ أني أستخدم تحديدات جديدة تتحاشى اللجوء إلى ذلك المعجم اللفظي الضيق لعلماء الدين واللاهوت، أو للأنظمة اللاهوتية الدوغمائية الموروثة والراسخة داخل كل طائفة دينية سواء أكانت يهودية أم مسيحية أم إسلامية. إني أتحاشاه عن قصد لكي أقدم إطاراً إنسانياً للاستقبال والتأويل. وهذا الإطار يتسع صدره لجميع المبادرات الصادرة عن جميع المرسِلين أو المخاطِبين الممكنين. وأقصد بجميع المخاطِبين هنا الأنبياء المتتالين، وكبار مؤسسي الأديان أو الحكمة، ومؤلفي الأحاديث القدسية، والشعراء، وكبار المبدعين من الفنانين سواء أكانوا موسيقيين أم رسامين أم نحاتين... إلخ.

قلت مرسِلين لأنهم يرسلون الكلام إلى المرسَل إليهم: أي إلى جمهور متنوع ومتغير بالضرورة. ويمكن القول أيضاً بأنهم مخاطِبون: أي يخاطبون البشر. فهناك دائماً علاقة بين المخاطِب والمخاطَب. وأما مفهوم التدفق الكشفي أو الكاشف فيتيح لنا أن نستعيد على أسس لغوية وأدبية

وتاريخية وانتربولوجية محسوسة، وبالتالي قابلة للتعميم، أقول ان نستعيد تلك الاستمرارية الروحانية[100] المنعكسة في المجموعات النصوصية الكبرى الثلاث المغلقة: أي التوراة، والإنجيل، والقرآن. وهي ليست فقط منعكسة فيها وإنما لا تزال قلوب المؤمنين متعلقة بها منذ قرون وقرون.

هكذا أحاول زحزحة الأجهزة المفهومية القديمة باتجاه فضاءات جديدة للمعقولية والفهم. وفي هذه الفضاءات الجديدة تجد التأويلات نفسها وقد اغتنت من قبل الاكتشافات المستمرة لمختلف العلوم. وهذه العلوم نفسها هي في حالة تطور سريع. إن كل هذه الأشياء لا تفعل إلا أن ترافق على المستوى المعرفي الإعادات المستمرة لتركيب المعتقد الديني ولوظائفه التي تفرض نفسها على أرضية الحياة اليومية وذلك تحت تأثير القوى التي لا يمكن السيطرة عليها. إن إحدى وظائف الفلسفة الإنسانية كانت ولا تزال تتمثل فيما يلي: السيطرة بواسطة الفكر النقدي على التوسيع المستمر لقيم المشروعية وصُواها، وكذلك السيطرة على التحولات الفوضوية أو العشوائية المفروضة على تاريخ البشر من قبل سياسات الأمر الواقع. إن مصاحبة التاريخ المعاش والمحسوس من قبل مبادئ الفلسفة الإنسانية النقدية كانت مضمونة نسبياً كما رأينا طيلة المرحلة الاستثنائية من الإسلام الكلاسيكي.

ولكنها كانت أكثر تقلصاً وهشاشة وتبعثراً خلال الفترة الطويلة لما يدعى بالعصر السكولاستيكي أو المدرساني: أي عصر التكرار والاجترار. ففي هذه الفترة راح الفكر المتوحش والفكر السياسي الرسمي يتوزعان الفضاءات الاجتماعية للتدخل. وبالتالي فإن الفلسفة الإنسانية الديموقراطية التي تحدثنا عنها سابقاً لا يسعها إلا أن تقوم باستعادة نقدية بنّاءة، واسترجاعية، ومستقبلية استكشافية في آن معاً. أقصد الاستعادة النقدية للتراث الإسلامي الذي لا يزال يضغط بكل ثقله على توجهات التاريخ حتى بعد أن وصلنا إلى مرحلة العولمة.

الخـلاصـة

إن المسار الفكري ـ أي مسار كان ـ لا يستطيع أن يفلت من الإكراهات اللغوية المتعلقة بكل خطاب سردي. فعلى الرغم من كل الجهود التي بذلتها من أجل الإحاطة الشاملة بالموضوع ومن أجل عدم بتر مفهوم غني ومعقد كمفهوم الأنسنة إلا أني نسيت بعض الأشياء أو أهملتها. فالسرد الخطي المستقيم الذي يتبعه البحث التحليلي بالضرورة، وكذلك تشكيل المحاجات المنطقية أو البرهانية، يجبراننا على العودة إلى الوراء من أجل استدراك المسارات المهملة أو المتروكة لمستكشفين جدد. فمثلاً عندما تحدثت عن النزعة الإنسانية في الإسلام الكلاسيكي، فإني حصرت

نفسي بالمناقشات والقيم المرتبطة بالإنتاج الفكري والأدبي. ولكننا نعلم أن التشكيلات والتصرفات الإنسانية ينبغي أن نبحث عنها أيضاً في فن العمارة والعمران (أو بناء المدن)، وفي مختلف الأجوبة التي تقدمها الجماعات المختلفة على المناخات البيئوية المحيطة والمتنوعة جداً. كما ينبغي أن نبحث عنها في العديد من النشاطات الفنية والحرفية، وفي الأعياد الجماعية، وفي التعبيرات الرمزية عن الأنماط المتغيرة لاندماج الإنسان في الكون.

إن الغنى المعنوي والرمزي المرتبط بهذه المستويات من تحقُّق الإنسان والنزعة الإنسانية يحظى الآن بإعادة التركيب والتأهيل من قبل المؤرخ، وعالم الاتنوغرافيا، وعالم الاتنولوجيا، وعالم الانتربولوجيا، وعالم الاجتماع. وهكذا يستطيع هؤلاء أن يصححوا الاختزالات، وكل أنواع البتر والنسيان التي تقوم بها التنظيرات التجريدية عندما تدرس أنماط ومستويات النزعة الإنسانية. أقصد الأنماط المتوصَّل إليها والمعاشة سواء من قبل ما ندعوه بالحضارات الكبرى، أم من قبل الجماعات العرقية ـ الثقافية الأكثر تواضعاً. وبما أن اللغات هي المستودعات الحافظة للتجارب الإنسانية المخترعة من قبل جميع الفئات البشرية المعروفة في التاريخ، فإن كل لغة يمكن أن تُعامل «كمقر للكينونة»، بل وينبغي أن تعامل كذلك. ولكننا نعلم حجم العنف الورع الذي ارتكبته الأديان الكبرى ثم الامبراطوريات والدول القومية الحديثة من بعدها، من أجل استئصال «اللهجات»، أي اللغات المحلية، ونشر اللغة المقدسة أولاً ثم اللغة القومية ثانياً. إن إحدى المهام الملقاة على عاتق الفلسفة الإنسانية الديموقراطية هي أن تعوّض بقدر الإمكان عن الأضرار وأنواع البتر التي لحقت بالمسارات الأصلية والقوى الخلاقة للإنسان الباحث عن كينونة أكثر، وسعادة أكثر، والباحث أيضاً عن ملاءمات أكثر غنى باستمرار من خلال جهوده التي يبذلها للاندماج في التاريخ والعالم. إن الإنسان المتصالح مع كل التجليات البشرية، والمتحرر من كل الدوغمائيات التي تخلع المشروعية على العنف المدمر، والقادر أخيراً على التحكُّم بغرائز الهيمنة والقوة والموت لن يتشكل، ولن ينتصر، ولن يستمر على قيد الحياة إلاَّ من خلال المواصلة العنيدة والمحبة والكريمة للمشروع الإنساني. فهذا المشروع يتمثل من الآن فصاعداً في تحمُّل مسؤولية كل ما هو إنساني سواء أكان كونياً أم متنوعاً في أنماط وأساليب تحقّقه. وذلك بدون أن يجهل أو يهمل أو يحذف أي شيء من أعمال وتصرفات كل الفاعلين الإنسانيين، أي كل البشر. وبدون أن ينقص من قيمتها أو يزيد من قيمتها، وبدون أن يختزلها أو يشوهها لأهداف ومصالح أنانية. لقد تأخرنا كثيراً في دمج العبيد داخل الوضع البشري العام. ولزم أن نقوم بحروب مرعبة لكي نعيد إلى شعوب بأكملها استقلالها الذاتي: أي حق إنتاج (أو توليد) تاريخها الخاص بنفسها. وابتدأنا بالكاد ننخرط في العمل السياسي والثقافي

لكي ندمج عدداً كبيراً من المنبوذين داخل الجماعة البشرية الكونية: أي لكي نعترف بهم كبشر. وأقصد بالمنبوذين هنا النساء، والأطفال، والأعراق، والشعوب، والطوائف، واللغات، والثقافات، والعقائد، والممارسات، والرموز، وأساليب الاندماج داخل الأوساط البيئوية.

فالآخر لا يزال يعتبر غريباً وليس مثلنا. ولا يزال يحتل مكانة حاسمة في تصوراتنا، وإدراكنا، وتقييماتنا، وتموضعاتنا داخل العالم والتاريخ. كان عالم الألسنيات المعروف إميل بنفينست قد بيَّن منذ زمن طويل كيف أن هذه المكانة ـ أي مكانة الآخر أو الأجنبي ـ مترسخة داخل «البنية اللغوية لعلاقات الضمائر الشخصية»: أي داخل العلاقة الكائنة بين: أنا، أنت، هو. وهذه العلاقة موجودة في جميع اللغات البشرية بدون استثناء. وهذا يبرهن على أن الفلسفة الإنسانية الديموقراطية، مثلها في ذلك مثل الحداثة التي ينبغي أن تصاحبها، هما في الواقع مشروع مفتوح: أي لا ينتهي أبداً.

وأخيراً، ونحن على أبواب الألفية الثالثة، سوف أقول ما يلي: إن اختراع هذه النزعة الإنسانية الديموقراطية ينبغي أن يشقّ طريقه داخل أجواء الهلع، والآلام، والأزمة العامة للقيم، والظروف الهشة والخطرة للفكر الاستهلاكي المرميّ، والحقائق العابرة والخادعة، والمجازر المتكررة أمام عقل سياسي بدون مرتكزات موثوقة أو أرضية صلبة، والفوضى المعنوية التي تزيد من حدتها تلك السيول المتدفقة من المعلومات والأخبار. وحدهم الباحثون المفعمون بالحماسة بسبب نجاحاتهم التكنولوجية يستطيعون أن يفلتوا من جحيم القلق، والشك، والارتياب، والنسبية المدمرة، والأسئلة التي لا جواب لها.

وهي كلها أشياء تميل الآن للتغلُّب على جهود العقلنة والإيضاح وإعادة تأسيس المكانات، والمضامين، والأهداف، والتصرفات، والوظائف، والآمال بإيجاد ظروف جديدة لتحقيق الوجود البشري على هذه الأرض. وعبر هذه المشروطية المعقدة ينبغي أن نبحث عن نزعة إنسانية قادرة على هضم كل المنجزات الحاسمة التي حققها الوضع البشري، في الوقت الذي تحجّم من الآثار السلبية الارتكاسية، والتفكيكية، والمدمرة للمعلومات والمعارف المُتلاعَب بها من قبل اللصوص الأقوياء.

وقد تكاثر عدد هؤلاء في أوساط القوى العظمى المهيمنة، التي كان يفترض فيها أن تراقب إنتاج العلوم والمعارف وكيفية استخدامها لكيلا تنحرف عن غايتها. كما تكاثر عدد اللصوص أو النشّالين في أوساط المجتمعات الفقيرة المتروكة بدون أي دفاع كمرتع للآثار الأكثر ضرراً وسلبية للحداثة المادية التي تنضاف إليها القوى الأكثر تدميراً وضرراً للعولمة التلفزية ـ التكنولوجية ـ العلمية. والآن لا نملك إلا أن نطرح هذا السؤال: هل هناك من ضرورة تاريخية تجبرنا على المرور

بحضارة السلع، والقيم، والفكر الاستهلاكي المرمي، كما مررنا سابقاً بحضارات الأنظمة اللاهوتية الدوغمائية، والحروب التوسعية، والمجازر، وذلك من أجل التوصل يوماً ما إلى تحقيق ذلك الحلم البشري الذي ندعوه بالفلسفة الإنسانية الديموقراطية؟ إذا كنا لا نستطيع الإجابة على هذا السؤال الآن، فإن أحداً لا يستطيع أن ينكر أننا نمتلك على الأقل كل المعالم والصوى التي تتيح لنا عبور هذا المسار أو قطع مراحله الواحدة بعد الأخرى. وهي معالم وصوى زرعناها هنا في المكان المناسب من أجل تحقيق الغايات التي يمكن لعقلنا أن يتصورها أو يصل إليها في الحالة الراهنة للأمور.

59. يقصد أركون بذلك انه كان قد أثبت وجود نزعة الأنسنة لدى العرب والمسلمين في العصر الكلاسيكي، وذلك على الرغم من إنكار بعض كبار المستشرقين لذلك. ففي رأيهم أن الأوروبيين هم وحدهم الذين عرفوا تلك النزعة بدءاً من عصر النهضة (Renaissance) . انظر المناقشة التي دارت بينه وبين غوستاف فون غروبناوم حول هذا الموضوع في كتابه: مقالات في الفكر الإسلامي، طبعة ثالثة، ص 283 - 296.

.M. ARKOUN: Essais sur la pensée islamique. Paris, 1984. pp. 283-296 -

60. بمعنى أنه لا توجد مشروعية لإطلاق صفة الأنسنة على الحضارة العربية ـ الإسلامية الكلاسيكية إذا ما حصرنا هذه الصفة بذلك التحديد الذي قدمه جاكوب بوركهارت. فالأنسنة العربية ـ الإسلامية لها خصوصياتها، وكذلك أنسنة عصر النهضة في أوروبا. وكتاب بوركهارت الذي صدر عام 1860 يقدم صورة عن ثقافة عصر النهضة، وقد شاعت هذه الصورة وانتشرت وسيطرت على أذهان الباحثين من مستشرقين وغير مستشرقين حتى أمد قريب. وهذه الصورة التي قدمها بوركهارت تبدو مثالية أكثر مما هي واقعية، فهي تهمل البعد الديني المسيحي لحضارة عصر النهضة. وقد تم تصحيح هذه الصورة مؤخراً من قبل المؤرخين والعلماء.

61. هذا يعني أن الصورة التي قدمها بوركهارت عن الأنسنة كانت تسيطر على ذهن المستشرق الكبير غوستاف فون غرونباوم. ولذلك جاء تقييمه سلبياً للحضارة العربية ـ الإسلامية الكلاسيكية واعتبر أنها لا تستحق صفة الحضارة بالمعنى النهضوي للكلمة. فبما أن الأنسنة مرتبطة لديهم بالتركيز على الإنسان فقط ومعاداة الدين أو الخروج منه، فإنها في الواقع لا تنطبق على حضارتنا. بل ولا تنطبق على الحضارة الأوروبية نفسها في عصر النهضة. فحضارة عصر النهضة في إيطاليا وعموم أوروبا لم تكن معادية للدين إلى الحد الذي يتصوره أنصار العلمانويّة، أو الذي توهمه جاكوب بوركهارت الذي أشاع هذه الصورة الوثنية عن عصر النهضة وعمَّمها.

62. هذا يعني أن النزعة الإنسانية الإلحادية لم تتشكل في أوروبا إلا في القرن الثامن عشر، وليس في القرن السادس عشر كما توهم جاكوب بوركهارت. ففي القرن الثامن عشر حصلت القطيعة الابستمولوجية مع الفكر الديني المسيحي في أوروبا. وهكذا تشكلت أنسنة كاملة لا علاقة لها بالدين أو باللاهوت. بالطبع فإن الأنسنة الدينية ظلت مستمرة، ولكن كتيار متناقص شيئاً فشيئاً. فالتيار المسيحي موجود حالياً في فرنسا أو أوروبا وله مفكروه وعلماؤه. ولكنه أصبح مهمَّشاً بالقياس إلى التيار العلموي السائد. وأركون لا ينتقد العقل العلمي وإنما العلموي، أي المتطرف في عبادة العلم والاعتقاد بأنه قادر على كل شيء. ومن المعلوم أن العقل العلموي المتطرف لا يعتقد إلا بما هو مادي محسوس، وبالتالي يميل إلى احتقار المخيلة والمخيال، والروحانيات، والمثاليات...

63. يعتقد أركون بأن الفضاء الجغرافي ـ التاريخي المتوسطي يشكل نطاقاً حضارياً له خصوصيته بالقياس إلى نطاقات حضارية أخرى، كالنطاق الهندي مثلاً، أو الصيني ـ الياباني، أو نطاق الشرق الأقصى بشكل عام. والعالم العربي ـ الإسلامي ينتمي إلى النطاق المتوسطي الذي تنتمي إليه أوروبا أيضاً. هذا يعني أننا أقرب حضارياً إلى الغرب منّا إلى الشرق، أي من الصين واليابان وسواهما. لماذا؟ لأن الفكر الذي سيطر علينا وعلى الأوروبيين هو واحد في نهاية المطاف. إنه يتمثل بتيارين أساسيين: الديانات التوحيدية والفلسفة اليونانية. فنحن تأثرنا بالإسلام والغرب تأثر بالمسيحية. ونحن تأثرنا بالفلسفة اليونانية، والغرب كذلك. بل نحن الذين نقلنا الفلسفة اليونانية إلى أوروبا. ولكن حضارة الشرق الأقصى لا تعرف الديانات التوحيدية المنزَّلة من يهودية، أو مسيحية، أو إسلام. وإنما تعرف ديانات أخرى كالبوذية، والشنتو، والكونفوشيوسية... وهنا يبدو الفرق الحضاري هائلاً بيننا وبين الشرق الأقصى.

64. مجتمعات الكتاب المنزَّل ـ الكتاب العادي هي المجتمعات التي لا يزال يسيطر عليها الدين التقليدي كمجتمعاتنا نحن. وأما المجتمعات الدنيوية أو العلمانية فهي المجتمعات الأوروبية الحديثة التي خرجت من إطار المرجعية الدينية وأصبحت مغموسة كلياً بالعلم والفلسفة والنزعة الاختبارية والتكنولوجية. هذا لا يعني أن الدين غير موجود في المجتمعات الأوروبية. فهناك قطاعات مسيحية واسعة نسبياً. ولكنها لا تتدخل في السياسة أو أمور الدنيا. وإنما تكرس جهودها للروحانيات والشؤون الأخروية والأخلاقية.

65. يتحدث أركون هنا عن قراءة التجربة الأوروبية في مجال التقدم والحداثة. ففكر التنوير مثلاً هو الذي سبق الثورة الفرنسية ومهَّد لها الطريق. والطبقة البورجوازية التي قامت بالثورة هي التي اعتنقت فكر التنوير وجسَّدته على أرضية الواقع. وبالتالي كانت هناك دائماً علاقة جدلية متناسقة بين الفكر وتغيير الواقع نحو الاستفادة والاستغلال. وهكذا حصل التقدم الذي تنعم به المجتمعات الأوروبية على كافة المستويات: من اقتصادية، وتكنولوجية، وسياسية،... إلخ. لكن الشعوب الأخرى لم تحظ حتى الآن بمثل هذا المسار المتناسق، ولذلك لم تستطع أن تقلع حضارياً حتى الآن.

66. هذا هو التصور السوسيولوجي الحديث للإنسان. وهو يختلف عن ذلك التصور التجريدي الذي كان سائداً في الميتافيزيقا الكلاسيكية أو في الوعظ الديني. فالإنسان بالمعنى الحديث للكلمة كائن بيولوجي سياسي اقتصادي واجتماعي ناطق...

67. يشير أركون هنا إلى كتابه الذي ترجمناه إلى العربية تحت العنوان التالي: نزعة الأَنْسَنَة في الفكر العربي، دار الساقي، 1997.

68. المقصود بمطاردة أو محاربة المركزية الذكورية محاربة كون الذكر هو الأساس في المجتمع على حساب الأنثى. ومن المعلوم أن الرجل هو المسيطر تاريخياً. وأما الكتابان المذكوران فهما:

- Sylviane Agacinski: Politique des Sexes, Seuil, 1996.

- Pierre Bourdieu: La domination masculine, Seuil, 1998.

69. حلّ الفكر العلماني محل الفكر الديني في المدارس الفرنسية بدءاً من القرن الماضي حيث أُسست العلمانية على يد الجمهورية الثالثة. وقد لعب جول فيري دوراً كبيراً في ذلك. وحصل صراع كبير في فرنسا آنذاك بين الجناحين العلماني/والأصولي الاكليروسي، ولكن الأول انتصر في نهاية المطاف. واليوم أصبح النظام العلماني نفسه بحاجة إلى مراجعة وتوسيع بعد أن طبقوه طيلة أكثر من مائة سنة. ولكن لا أحد يفكر بالتراجع عن مكتسباته الأساسية.

70. عنوان الكتاب بالألمانية هو التالي:

- Adam Mez: Die Renaissance der Islams.

71. المغالطة التاريخية تعني إسقاط مفاهيم الحاضر على الماضي وجعله يقول ما لا يريد قوله، أو يشتمل على ما لا يستطيع اشتماله. فعلمنة المعرفة أو عقلنتها الكاملة كانت مستحيلة في الماضي العربي الإسلامي، كما في الماضي الأوروبي المسيحي. ولم تصبح ممكنة إلا بعد عصر التنوير في القرن الثامن عشر. لا ريب في أن المسلمين شهدوا قدراً مدهشاً من العقلانية في التفكير، ولكن عقلانيتهم كانت خاضعة لعلم اللاهوت على الرغم من جرأتها ونضجها بالقياس إلى إمكانيات ذلك الزمان.

72. جاك ماريتان (1882) (Jacques MARITAIN - 1973) هو فيلسوف فرنسي مضاد للفلسفة المادية والالحادية. كان من اتباع النزعة الإنسانية المسيحية. وقد ألف عدة كتب من بينها في الفلسفة المسيحية (1933)، أو النزعة الإنسانية الكاملة (1936) L'Humanisme intégral، أو مبادئ سياسة إنسانية (1944). وقد لعب دوراً كبيراً في فترة ما بين الحربين بصفته رائد الانبعاث الفكري والروحي الكاثوليكي المسيحي. وكان كتابه أولوية العامل الروحاني موجهاً ضد النزعات الوضعية والمادية المسيطرة على الفكر الفرنسي والأوروبي بشكل عام. ويمكن اعتبار النزعة الإنسانية الكاملة بمثابة تكملة لهذا الكتاب.

73. لعل فرادة فكر أركون تكمن هنا. فهو لا يزال يتردد باستمرار بين الفكر الديني/والفكر الفلسفي. وعلى عكس الكثير من فلاسفة أوروبا المغموسين كلياً بالفلسفة الوضعية فإنه لا يعتبر أن مسألة الدين قد انتهت بمجرد دخولنا في الحداثة. ولكنه في الوقت ذاته يختلف عن المتدينين المنغلقين داخل دين محدد من حيث انه ينفتح على جميع الأديان وليس على دين واحد فقط. في الواقع إن ما يهمه هو الظاهرة الدينية وكيفية تجلياتها في عدة أديان وليس في دين واحد بعينه. ومن المعلوم أنه لا يوجد مجتمع بشري خال من ظاهرة الدين أو التقديس. فهي ظاهرة انتروبولوجية: بمعنى أنها خاصة بالإنسان في كل المجتمعات وفي كل العصور. وموقفه من التراثين الديني والفلسفي يشبه إلى حد كبير بول ريكور الذي هو فيلسوف كبير ومؤمن بروتستانتي في الوقت ذاته.

74. يشير أركون هنا إلى آخر المناقشات الجارية في الساحة الفلسفية الفرنسية والأوروبية بشكل عام. فالغرب عرف على التوالي: نزعة الأنسنة اللاهوتية، أي المتمحورة حول الله، والأنسنة الفلسفية، أي المتمحورة كلياً حول الإنسان. وقد قام بنقد أو تفكيك كلتي النزعتين. فنقد الدين المسيحي كان الشغل الشاغل لفلاسفة أوروبا منذ عصر التنوير، بل وحتى قبله بقليل: أي منذ سبينوزا. وهكذا نقدت المركزية اللاهوتية المسيحية نقداً شديداً من أجل التحرر من التعصب الديني الذي كان سائداً آنذاك. وبعدئذٍ حلت الفلسفة محل الدين في أوروبا. وأصبحت الأنسنة العلمانية هي السائدة طيلة عصر الحداثة: أي طيلة القرنين الماضيين. وبعد أن جرَّبها الغرب لمدة مائتي سنة فإنها تحجَّرت هي الأخرى وتكلّست وأصبحت إطلاقية ككل نظرية تسود وتنتصر. ولذلك راح الفلاسفة في السنوات الأخيرة ينتقدونها ويفككونها على طريقة دريدا أو ديلوز أو فوكو... ولكن هابرماس يرفض التخلي عنها أو تجاوزها كما يفعل فلاسفة ما بعد الحداثة. ففي رأيه أن ما بعد الحداثة هو الحداثة ذاتها ولكن منقَّحة ومعدَّلة ومصحَّحة. ولا ينبغي تدمير الحداثة أو تدمير مكتسباتها الإيجابية جداً.

75. يقصد أركون بمعطى الوحي ظاهرة ثقافية تفكيرية لسانية يجب على الإنسان أن يدرسها ويفهمها كما ندرس ظاهرة الطبيعة أو الحياة أو أي ثورة من الثورات في التاريخ.

76. علم الكلام هو الذي يقابل علم اللاهوت (أو التيولوجيا) لدى المسيحيين. وعلم الكلام يعني أصلاً العلم الذي يختص بدراسة كلام الله تعالى. وهو لا يعتمد فقط على الكتابات المقدسة من قرآن وأحاديث، وإنما أيضاً على المحاجات العقلانية. وكان المعتزلة في أواخر القرن الثاني الهجري هم أول من مارس علم الكلام بآلات العقل واللوغوس أي النطق. ثم تبعهم الأشاعرة بعدئذٍ. ولكن الحنابلة رفضوا علم الكلام رفضاً قاطعاً لأنهم اعتبروه خطراً على العقيدة ضمن مقياس انه يستخدم المحاجات البشرية لتحديد معاني التنزيل. وفي رأيهم أن مبادئ العقيدة ينبغي أن تحدد من قبل النص الإلهي فقط.

77. في كتابه رسالة في الصحابة دعا ابن المقفع الخليفة المنصور إلى توحيد القانون التشريعي في كل أرجاء الامبراطورية العربية الإسلامية. فقد هاله تنوّع الأحكام المختلفة التي يطلقها القضاة في مختلف المدن والأمصار. ثم اقترح بعض الحلول العملية للمشاكل السياسية ـ الدينية التي كانت مطروحة آنذاك. ولكن الخليفة لم يستمع له. وقد أثبت ابن المقفع عبقريته عندما حاول المزج بشكل ناجح بين التراث العربي الإسلامي والتراث الإيراني الساساني...

78. أخوان الصفاء هم المؤلفون المجهولة أسماؤهم لتلك الموسوعة الفلسفية الدينية التي يعتقد بأنها أُلّفت في أواخر القرن العاشر الميلادي/الرابع الهجري. وقد نالت شهرة واسعة في بعض الأوساط الإسلامية. وكان تعاطفهم واضحاً مع المذهب الشيعي في نسخته الاسماعيلية. وربما كانوا من الدعاة المناضلين من أجل هذا المذهب. وتشتمل رسائل أخوان الصفاء على اثنتين وخمسين رسالة تتوزع على أربعة أقسام أساسية: قسم تربوي تمهيدي، وقسم للرياضيات والمنطق، وقسم للفلسفة الطبيعية، وقسم للميتافيزيقا والتصوف.

79. نلاحظ أن أركون يلخص هنا المعتقد الإسلامي في مجمله. ولا يفرّق بين المذاهب السنية أو الشيعية فيما يخص هذه النقطة. فعلى المستوى الاركيولوجي العميق هناك اتفاق بين جميع المذاهب على الأشياء الأساسية. إن أركون يبلور هنا ما ندعوه بالابستمية الإسلامية أو بالمنظومة الفكرية الإسلامية. وعلى الرغم من أن السنة والشيعة يعتقدون بأن الخلافات بينهم ضخمة جداً، بل وهائلة لا يمكن تجاوزها، إلا أنها تبدو سطحية وتفصيلية إذا ما تموضعنا على هذا المستوى من العمق الاركيولوجي الذي يتموضع عليه محمد أركون. هنا تكمن أهمية منهجية الحفر الاركيولوجي في الأعماق، هذه المنهجية التي لا تكتفي بدغدغة سطوح الأشياء وإنما تنفذ إلى أعماقها...

80. بل ويمكن القول بأن هذا النظام الديني اللاهوتي الذي يستخلصه محمد أركون لا ينطبق فقط على جميع المسلمين من سنة وشيعة وخوارج وإنما ينطبق أيضاً على جميع المتدينين من يهود ومسيحيين. فالنظام اللاهوتي يبقى واحداً في العمق بالنسبة للأديان التوحيدية الثلاثة. ولكن إذا انتقلنا إلى البوذية أو الهندوسية فإن النظام الفكري يتغير فوراً. هذا يعني أن الخلافات السطحية في العقائد بين اليهود والمسيحيين والمسلمين ليست هي الأساسية إذا ما تموضعنا على المستوى الاركيولوجي العميق. فالجميع محكومون بالعقل الديني في نهاية المطاف، أو بالرؤيا الدينية للعالم والوجود، على أساس الخطاب النبوي والوظيفة النبوية.

81. المقصود باختفاء حقوق الله في الغرب انحسار اللاهوت الديني عن سطح المجتمع بعد صعود الحداثة والتصنيع والسيطرة على الطبيعة بواسطة التكنولوجيا. عندئذٍ أصبح الإنسان الأوروبي واثقاً من نفسه إلى درجة أنه لم يعد بحاجة إلى افتراض وجود الله. وهكذا اختفى المعجم الديني المسيحي تدريجياً من اللغات الأوروبية المتبنّية لثقافة اللاّإيمان واللاإعتقاد.

82. لا ريب في أن أركون يشير هنا إلى كتاب اللاهوتي الفرنسي المجدد: هنري دولباك: مأساة نزعة الأنسنة الملحدة . وقد صدر هذا الكتاب لأول مرة عام 1944 وشهد سبع طبعات متتالية في عهد المؤلف الذي مات عام 1991. وقد واجه فيه الإلحاد الغربي عبر مفكرين كبار من أمثال برودون، وماركس، وأوغست كونت، وسواهم. والأب دولباك هو أحد المجددين في اللاهوت الكاثوليكي المعاصر بالإضافة إلى دومينيك شونو، وإيف كونغار، وهانز كونغ، وسواهم. انظر:

- Henri de LUBAC: Le drame de l'humanisme athée. Paris. 1944.

83. يرى أركون أن بذور القطيعة الابستمولوجية للحداثة أو للتنوير كانت قد ابتدأت لدى العرب ـ المسلمين في القرنين الثالث والرابع الهجريين. ويعتقد أن شخصيات كبرى مثل الجاحظ، ومسكويه، والتوحيدي، والمعري حتماً، وابن رشد، والفلاسفة بشكل عام كانوا تنويريين بمقياس عصرهم.

84. يقصد أركون بذلك أن الخطاب الايديولوجي المعاصر سواء أكان قومياً عربياً أم أصولوياً إسلامياً لا ينفك يستخدم العصر الذهبي للحضارة العباسية كسلاح للدفاع أو للهجوم تجاه الغرب وحضارته. فبما أننا لا نملك شيئاً في الحاضر، وبما أننا نقف في مؤخرة الأمم، فإننا نعود إلى الماضي، إلى تراث الآباء والأجداد لكي نبرر ذاتنا، لكي نعوض عن عقدة النقص التي نعانيها... وهذا هو الاستخدام الايديولوجي للتراث، أو بالأحرى للفترة المشرقة منه.

85. هنا نفهم ما الذي يقصده أركون بالأطر الاجتماعية للمعرفة. فالمعرفة الفلسفية أو العلمية مثلاً لا يمكن أن توجد في كل المجتمعات. والدليل على ذلك انها موجودة بكثرة في المجتمعات الأوروبية الحديثة، وضعيفة الوجود أو معدومة في الكثير من المجتمعات الإسلامية. فلكي توجد المعرفة الفلسفية أو العقلانية في بلد ما ينبغي أن تتوافر أولاً الأطر الاجتماعية التي تستطيع استقبالها واحتضانها. والأطر الاجتماعية هنا هي طبقة التجار والأغنياء في المدن الكبرى كبغداد، وأصفهان، وشيراز، وسواها. وحول طبقة التجار تنتعش طبقة أخرى، هي: طبقة المثقفين، والطلاب، والفلاسفة، والعلماء، والجمهور العريض الذي يستطيع أن يفهمهم ويستمع لمناقشاتهم.

86. لولا البورجوازية والنهوض الاقتصادي الكبير في أوروبا لما نجح التنوير ولما انتصر على الأصولوية المسيحية. هذه حقيقة أصبحت مؤكدة بالنسبة للباحثين. فالأصولوية كانت مرتبطة بالطبقة الإقطاعية الارستقراطية وبالكهنوت المسيحي. وعندما ظهرت البورجوازية وقضت على النظام الاقتصادي الإقطاعي المغلق على ذاته، فإنها ساهمت في الوقت ذاته في الانفتاح الفكري وفي إشعال المناقشات الفلسفية والتاريخية حول قضايا كانت محرمة حتى ذلك الوقت. وبالتالي فإن كسر انغلاقية النظام الإقطاعي الاقتصادي أدى إلى كسر النظام الفكري الانغلاقي المرتبط به تاريخياً: أي النظام الأصولي. ففتح الحدود أمام التجارة أدى أيضاً إلى الانفتاح الفكري...

87. هناك دائماً صراع بين أبناء الريف/وأبناء المدن. وهذا الصراع موجود في جميع المجتمعات من غربية وشرقية. فأهالي المدن يعتبرون أنفسهم أكثر تحضراً ورقياً من أهالي الأرياف والبوادي والجبال الوعرة. وسكان باريس كانوا يستهزئون بأبناء الريف الفرنسي القادمين من الأقاليم البعيدة بلهجتهم الغريبة والمضحكة بالنسبة للباريسيين. وقل الأمر ذاته عن موقف سكان دمشق من أبناء الأرياف المجاورة أو البعيدة الذين يقدمون إليها...

88. هناك المدن وهناك ضواحيها. وهناك أيضاً داخل المدن الكبرى الأحياء الغنية الراقية، والأحياء الشعبية الفقيرة. والأمر يختلف كثيراً إذا ما انتقلنا من هذه إلى تلك. ولسنا بحاجة لأن نكون علماء اجتماع لكي نلاحظ ذلك بسهولة. وبالطبع فهناك تفاوت طبقي أو اجتماعي واضح بينهما. وفي أثناء الأزمات أو الاضطرابات الاجتماعية الخطيرة كثيراً ما يهجم أبناء الأحياء الشعبية على الأحياء الغنية أو الفنادق الفخمة وتحصل عمليات نهب وسلب وتكسير كثيرة. (انظر ثورة الجياع أو الفقراء والمحرومين...).

89. هذا يعني أن التراث الإيراني السابق على الإسلام لم يمت فجأة بمجيء الدين الجديد. وإنما بقي حياً منتعشاً بطريقة أخرى. ونلاحظ أن ابن سينا كان يجمع في شخصه بين ثلاثة تراثات أساسية: التراث الإيراني القديم + التراث الإسلامي المتراكم منذ أربعة قرون + التراث الفلسفي الذي كان قد تراكم أيضاً بفضل الترجمات التي ابتدأت منذ القرن الثاني الهجري. وعن طريق المزج والتفاعل بين هذه التراثات الكبرى الثلاثة خرجت عبقرية ابن سينا.

90. هذا الكلام بحاجة إلى شرح بالطبع ككل كلام أركون. المقصود بمعطى الوحي ذاته أي القرآن. والمقصود بالمحفوظة الرسمية المغلقة أيضاً القرآن. قلنا مغلقة أو ناجزة لأنه لا يمكن أن نضيف إليها أو نزيل منها أي شيء بعد الإجماع الرسمي على إغلاقها. وهذه المحفوظة الرسمية المغلقة، أي المصحف، هي التي أصبحت الأصل المؤسس لكل التراث الإسلامي. والاجتهاد بمعناه الأساسي يعني الجهد المعرفي الذي نبذله لكي نستخرج الأحكام الشرعية من النص المؤسِّس: أي من القرآن. فليس كل مسلم بقادر على ذلك. وإنما ينبغي أن يتمتع بصفات علمية كثيرة وأن يكون قادراً على تفسير القرآن لكي يصبح مجتهداً.

91. استخدم أركون مصطلح الأمة الاحتمالية لأن الأمة الإسلامية لم تكن في الواقع موحدة في أي يوم من الأيام. فالانقسامات ابتدأت بعد موت النبي مباشرة، ولا تزال مستمرة حتى يومنا هذا. ولكن الحلم بوحدة الأمة ظل مسيطراً، كهاجس، على عقول المسلمين. إنها فكرة أسطورية أو خيالية أكثر مما هي حقيقة واقعة. وأما فيما يخص الجهاد فيمكن القول بأنه فرض نفسه كإيديولوجيا وحيدة في الساحة بعد سقوط الفلسفة والفكر النقدي العقلاني. ومن المعلوم أن الايديولوجيا تعبّئ الجماهير أكثر مما تفعل الفلسفة التي تظل حكراً على النخبة المثقفة. وسوف تظل ايديولوجيا الجهاد مسيطرة حتى يظهر تفسير آخر للدين الإسلامي، تفسير قائم على التنوير والتفاعل مع أفضل مكتسبات الفكر الحديث وأكثرها رسوخاً.

92. في الإسلام كما في المسيحية حصل صراع حول مفهوم الدين الحق بين مختلف المذاهب. فكل مذهب يزعم بأنه يمثل الدين الحق دون غيره. وفي المسيحية كان المذهب الكاثوليكي يزعم ذلك. وكذلك كان يفعل المذهب الأرثوذكسي. ثم عندما ظهر المذهب البروتستانتي في القرن السادس عشر راح يزعم أيضاً الشيء نفسه. وفي الإسلام حصل صراع مشابه بين مختلف المذاهب من سنية وشيعية وإباضية. فكل واحد منها يدّعي أنه يمثل الإسلام الصحيح دون غيره. وقد سالت الدماء مدراراً من أجل احتكار مفهوم الدين الحق. ونعلم أن محاكم التفتيش في المسيحية كانت تلاحق العلماء والمفكرين بتهمة الزندقة أو الهرطقة: أي الانحراف عن الدين الحق. وكانت تنزل بهم العقاب الصارم.

93. كيف ينسى شعبٌ ما جزءاً من تراثه وكأنه لم يوجد قط؟ هذا هو السؤال الذي يطرحه أركون. كيف نسينا فتوحات المرحلة الكلاسيكية على كافة المستويات من علمية وفلسفية وإنسانية؟ كيف نسينا التساؤلات التي طرحتها شخصيات فكرية كبرى كالتوحيدي والمعري ومسكويه والفارابي وابن سينا وابن رشد وعشرات غيرهم؟ كيف لم نعد نتذكر إلا المرحلة الانحطاطية والجامدة من تاريخنا حتى لكأنها التراث الوحيد الذي نمتلكه؟ ينبغي أن يكتب يوماً ما فصل تاريخي كبير يبيّن لنا سبب الانحطاط الذي أصاب المجتمعات الإسلامية، والصعود الحضاري الذي حظيت به المجتمعات الأوروبية في الفترة نفسها. فكلما صعدوا في سلم الحضارة درجة هبطنا درجات...

94. الكتاب المشار إليه هنا مكتوب بالإنكليزية أصلاً وعنوانه هو التالي:

Janet L. Abu-Lughood: Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350, O.U.P. - 1989.

يعتقد أركون أنه تقلّ الدراسات التاريخية الجادة عن المرحلة الانحطاطية من تاريخنا. وما دمنا لم نعرفها معرفة علمية تاريخية فإننا لن نفهم ما الذي يحلّ بنا الآن لأن مرحلتنا متولّدة بشكل مباشر عنها. فنحن أحفاد عصر الانحطاط، لا العصر الكلاسيكي المجيد

الذي أصبح بعيداً جداً عنا وتفصلنا عنه فترة الانحطاط الطويلة جداً. نقول ذلك على الرغم من أنه لا يفضل استخدام مصطلح الانحطاط، وإنما يفضل استخدام مصطلح التكرار والمحافظة على القيم.

95. هنا نصل إلى فكرة أساسية لدى أركون. الفرق الأساسي بين المسيحية الأوروبية وبين الإسلام هو أن المسيحية اضطرت منذ القرن السادس عشر، وعلى مدار أربعة قرون متتالية، إلى مقارعة الثورات العلمية والفلسفية التي حصلت في أوروبا. وبسبب هذه المقارعة أو المواجهة فقد اضطرت المسيحية في كل مرة إلى القيام بنوع من النقد الذاتي أو التساؤل العلمي، أو بتجديد لاهوتي، لمواكبة الثورات العلمية والفلسفية والسياسية المتتالية. هكذا نجد أن المسيحية الأوروبية مرت بالثورات اللاهوتية التالية: لاهوت الإصلاح الديني (لوثر)، لاهوت التنوير في القرن الثامن عشر، اللاهوت الليبرالي في القرن التاسع عشر، واليوم لاهوت ما بعد الحداثة. وأما نحن فلم نشهد الثورات العلمية والفلسفية لكي نقوم بالإصلاح الديني أو اللاهوتي. ولذلك فلا نزال محكومين حتى الآن بدين مُؤَدْلج...

96. المقصود بالفاعلين الاجتماعيين الجدد هنا المسلمون. فأركون يستخدم أحياناً المصطلحات الحيادية والتقنية لعلم الاجتماع الحديث. ويقصد أركون بهذه العبارة أن الأصولويين يستخدمون الدين لأغراض عديدة لا علاقة لها بجوهر الدين الروحاني، أو المثالي المتعالي. إنهم يستخدمونه كأداة للاحتجاج السياسي أو لقلب الأنظمة والتوصل إلى السلطة. وهم لا يتورعون عن ارتكاب الجرائم وسفك الدماء من أجل التوصل إلى غايتهم. وغالباً ما يكونون غير أتقياء أو ورعين، وإنما فقط مجرد حركيّين سياسيين يستخدمون كل أساليب التكتيك التي تستخدمها الأحزاب السياسية الأخرى.

97. هناك عدة جوانب للدين. هناك أولاً الجانب الروحي التنزيهي الذي يصلنا بالمطلق، مطلق الله. وهذا ما يحاول أركون أن ينقذه. وهناك الجانب الايديولوجي أو السياسي الراغب في السلطة والتوسع والهيمنة. وجميع الأديان استخدمت من أجل التوسع وتشكيل الدول والامبراطوريات. هذا ما حصل في المسيحية كما في الإسلام. فالملابسات السلطوية للدين إذن أمر واضح ومؤكد تاريخياً. فكيف يمكن إذن أن ننقذ الجوهر الروحي للدين ونتخلّى عن ملابساته الايديولوجية والسلطوية؟

98. يفرق أركون في كل دين بين خطاب الوحي، وبين الخطابات المتفرعة عنه كخطاب الفقه، أو اللاهوت (أي علم الكلام)، أو التشريع، أو التفسير،... إلخ. فالنص المؤسس هو الخطاب النبوي: أي القرآن بالنسبة للمسلمين، والإنجيل بالنسبة للمسيحيين، والتوارة بالنسبة لليهود. والخطاب النبوي أعلى مستوى وأكثر تنزيهاً وتعالياً من الخطابات اللاهوتية المتفرعة عنه والتي شكلها لاحقاً رجال الدين في كل طائفة. والدليل على ذلك أن الأنظمة اللاهوتية من يهودية أو مسيحية أو إسلامية ترفض بعضها بعضاً وتدين بعضها بعضاً، في حين أن الخطاب النبوي يبدو أكثر كونية وتنزيهاً. وهذا طبيعي لأن الخطاب النبوي منبثق من الأعماق ويحلّق في الأعالي...

99. يفرق علم الألسنيات الحديثة بين عدة أنماط من الخطابات اللغوية. فهناك أولاً الخطاب العلمي كخطاب الفيزياء والكيمياء.. وهناك ثانياً الخطاب الاقتصادي، والسياسي، والاجتماعي والخاص بالعلوم الإنسانية بشكل عام. وهناك ثالثاً الخطاب الشعري الذي يستخدم اللغة بطريقة مختلفة كثيراً عن الخطاب العلمي أو الاقتصادي. والخطاب النبوي يستخدم المجازات المتفجرة أيضاً بشكل رائع. وهذا ما سحر العرب في القرآن في فترته المكية الأولى. ولكن حتى في الفترة المدنية النثرية أو التشريعية والتنظيمية هناك مقاطع بيانية جميلة جداً.

100. المقصود بالاستمرارية الروحانية تلك التي نجدها متسلسلة منذ التوراة وحتى الإنجيل وحتى القرآن: أي في مجمل الديانات التوحيدية. فالتحليل الألسني والسيميائي يكشف عن هذه الاستمرارية التي تتخذ صيغاً وأشكالاً مختلفة في النصوص التأسيسية الثلاثة المذكورة. فجميعها تتحدث عن الحياة والموت، وعن الدنيا والآخرة، وعن العمل الصالح، والثواب والعقاب في الدار الآخرة، وعن الجنة والنار، والأخيار والأشرار،... إلخ. وهي تساؤلات انتربولوجية: بمعنى أنها تهمّ الإنسان في كل زمان ومكان. فالإنسان في جميع المجتمعات البشرية يواجه الأسئلة الميتافيزيقية نفسها، ولكنه يقدم عنها أجوبة مختلفة بحسب عقيدته أو دينه. فالبوذي يقدم أجوبته، والهندوسي يقدم أجوبته، وكذلك يفعل المؤمن التوحيدي سواء أكان يهودياً أم مسيحياً أم مسلماً...

الفصل الثالث: نزعة الأنسنة العربية في القرن الرابع الهجري طبقاً لكتاب الهوامل والشوامل

«ما الذي يمكن أن أفعله سوى أن أقدم
لشراحي المقبلين ذلك الركام الغريب
من كتاباتي التي سقطت من مغامرة شاسعة لا أعرف من أين هي...»
(بول فاليري)

من المعلوم أن الفلسفة القروسطية في أرض الإسلام كانت قد أعلنت استقلالية العقل تقريباً، مثلما فعلت مختلف المدارس الفلسفية الإغريقية من قبل. صحيح أن الكندي كان قد اعترف بأن هذه المَلَكة ـ أي مَلَكة العقل ـ ينبغي أن تُدْعَم وتُضَاء في بحثها من قبل معطى الوحي. ولكن الفلاسفة الذين جاؤوا بعده اكتفوا بعرض تعاليم النبي بصفتها حدوساً صحيحة، يمكن للحكيم (أو للفيلسوف) أن يتوصل إليها عن طريق مسار منطقي عقلاني أكثر بطؤاً وتعريجاً[101]. وذلك لأن النصوص الفلسفية الإغريقية كانت قد أصبحت أكثر عدداً وأفضل ترجمة، وبالتالي فقد استطاعوا فهمها واستيعابها أكثر من مرحلة الكندي.

وإذن، فإذا كان من غير المشروع أن نتحدث عن وجود فلسفة إسلامية بالمعنى الذي نتحدث فيه عن وجود فلسفة مسيحية على اثر دراسات إيتيان غيلسون، فإنه بإمكاننا أن نتحدث عن وجود نزعة إنسانية إسلامية[102]. ونحن نتحدث عن وجود هذه النزعة ضمن مقياس أن الفلاسفة المسلمين، وعلى اثرهم بعض المفكرين الأحرار والمستقلين، راحوا يوكلون للعقل البشري وحده مهمة التخطيط للمراحل المنطقية التي تؤدي إلى تلك الحقائق الكبرى التي تُقدَّم بشكل عفوي لإيماننا عن طريق الوحي. وكما حصل في جميع النزعات الإنسانية المتبلورة في الغرب، فإن الإنسان يقع في مركز كل البحث الفلسفي ـ العلمي فيما يخص النزعة الإنسانية العربية أو الإسلامية. فالمفكرون هنا أيضاً راحوا يتساءلون عن قدره ومصيره، عن أصله وفصله، عن مكانته في الكون، عن شرطه البيولوجي والروحي، وعن السلوك المتوافق مع رسالته الخصوصية[103].

سوف نحاول في هذه الدراسة أن نبرهن على وجود هذه النزعة الإنسانية وانتصار هذا التيار العقلاني في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. وسنحاول البرهنة على ذلك عن طريق تحليل كتاب لم يلفت الانتباه حتى الآن إلا قليلاً، على الرغم من أنه ناتج عن تعاون أديبين ـ فيلسوفين ممثلين جداً لعصرهما. عنيت بذلك كتاب الهوامل والشوامل لمسكويه وأبي حيان التوحيدي.

سوف نقدم في البداية بعض المعلومات عن البنية الداخلية للكتاب. وبعدئذٍ سوف نحاول أن نبين طبقاً لأي توجهات وأي قناعات راحت هذه المشكلة الأبدية للإنسان تُطرح من قبل أحدهم، وتُحلّ من قبل الآخر.

عرض البنية الداخلية للكتاب

نمتلك الآن طبعة جميلة محققة لكتاب الهوامل والشوامل بفضل الجهد الدؤوب للباحث الغيور الذي لا يتعب أحمد أمين، وبمساعدة أحمد صقر[104]. أقول ذلك ونحن نعلم مدى الحماسة الكبيرة التي كان يتحلى بها الباحث المصري الكبير، ومدى الجهود التي بذلها لإحياء المؤلفات الأكثر تمثيلاً للتيار العقلاني والفكر الحر في التراث العربي الإسلامي. فقد ساهم في بعثها من مرقدها ونشرها في الأوساط الثقافية العربية. نضرب على ذلك مثلاً المعتزلة الذين استُبعِدوا من الساحة الإسلامية واحتُقِروا منذ أن كان المتوكل قد قام برد فعله المشهور عليهم وعلى التيار العقلاني بشكل عام (م 233هـ/847م). فقد وجدوا في أحمد أمين مدافعاً متحمساً عنهم ومعجباً حقيقياً بهم[105]. ولكي يبرهن على دفاعه عنهم بمثال ساطع فإنه انتشل من غياهب النسيان أحد ممثليهم الأكثر جاذبية وقرباً إلى القلب: أبو حيان التوحيدي. والواقع أنه وجد فيه أحد كبار الكتَّاب الكلاسيكيين العرب، وذلك على الأصعدة الثلاثة: صعيد اللغة، وصعيد الآداب، وصعيد الفكر. وعلى الرغم من أن نصيب مسكويه أكبر حجماً وأكثر طولاً في كتاب الهوامل والشوامل، إلا أن اسم التوحيدي هو الذي دفع بأحمد أمين إلى بعث المخطوطة من مرقدها ونشرها وتحقيقها. نقول ذلك على الرغم من أن طول المساهمة في الكتاب ليس هو وحده المهم، وإنما هناك الطابع الفلسفي الذي خُلِع عليه. وهنا نلاحظ أن نصيب التوحيدي كان كبيراً.

في الحالة الراهنة للأمور[106] نلاحظ أن الكتاب يحتوي على 175 مسألة أو هوامل، مع أجوبتها، أي الشوامل. ولكنها ليست متساوية من حيث الطول والأهمية. بالطبع فإن الهيئة الحوارية للكتاب تؤمّن له نوعاً من الحيوية والحركة والمتعة إلى درجة أننا نقرأه دون ملل. ونشعر أحياناً ونحن نقلب صفحاته وكأننا نحضر إحدى تلك المذاكرات الشائعة كثيراً في القرن الرابع الهجري والتي كانت تدور بين مختلف العلماء في مجالس المحسنين أو الأمراء. ولذا نعتقد أن مسكويه قد اختار هذه «الطريقة الجديدة في العرض»[107] من أجل تحقيق نجاح في المكتبات. فبما أنه حذف بعض المقاطع من نص التوحيدي[108] فهذا يعني أنه هو الذي تكفّل بطباعة الكتاب. ينبغي أن نقول كلمة الآن عن

حالة مسكويه والتوحيدي. كان مسكويه موظفاً كبيراً في دولة البويهيين، وكان غنياً ويتمتع بكل الأمان والعيش الرغيد من الناحية المادية. وأما التوحيدي فكان عاثر الحظ، أو عديم المهارة في أشغاله وعلاقاته مع الكبار. ولذلك كان يعيش في الفقر و الحرمان على حد قوله. ويمكن أن نقول أيضاً بأن مسكويه هو الذي أخذ زمام المبادرة فيما يخص طباعة الكتاب. فقد كان يعرف أن الرد على أسئلة مفكر في مثل ثقافة التوحيدي ورهافة حسّه يعني تكريس شهرته الفلسفية الخاصة بالذات. وكان يعني أيضاً وبشكل أخص فرض احترامه على جميع أولئك الذين يعيبون عليه جشعه من أجل الثروات والغنى وحياة المتع والشهوات التي عاشها قبل أن يمسك[109] عن ذلك ويعتنق أخلاقية القناعة والزهد[110]. وأما التوحيدي فقد قبل بالانخراط في الحوار طمعاً في نيل بعض الحظوة والمال بفضل وساطة محاوره: أي مسكويه. وهذا التفسير للأمور توحيه إلينا بعض مقاطع الكتاب، ويظل ممكناً ومعقولاً أياً يكن تاريخ تأليف هذا الكتاب. إن التحديد الدقيق لهذا التاريخ، أو بالأحرى لكلا التاريخين، لأن الكتاب ألّف على مرحلتين وبشكل متتال من حيث الزمن، سوف يكون مفيداً جداً لكي نفسر بشكل يقيني بعض أسئلة التوحيدي التي نميل إلى مقارنتها بما قاله صراحة، وفي مكان آخر، عن مسكويه[111]. يضاف إلى ذلك أن تحديد التاريخ الدقيق لتأليف الكتاب يتيح لنا أن نقبض بشكل أفضل على منشأ الكتاب وعلى تطور كل من مؤلفيه. أقصد التطور الذي طرأ على فكرهما بمرور الزمن.

ولكن للأسف لم نستطع أن نحدد بشكل قاطع تاريخ تأليف الكتاب على الرغم من قراءاتنا العديدة والمتكررة. نلاحظ أن أحمد أمين يكتفي في مقدمته بالإيحاء بأن كتاب الهوامل والشوامل هو أول كتاب ألفه التوحيدي. وأما المستشرق م.س. ستيرن فيقول «بأن التوحيدي ربما كان وجّه من الريّ أسئلته إلى مسكويه»[112].

ولكننا نعلم أن التوحيدي أقام مرتين في الري: المرة الأولى من أجل أن يحظى بكرم ابن العميد، ويمكن أن نموضع تاريخ ذلك بين عامي (353 - 360هـ)[113]. والمرة الثانية كانت بين عامي (363 - 370هـ)، وقد حاول فيها أن ينال الحظوة لدى الصاحب بن عباد، ولكن عبثاً في كلتا الحالتين. إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن جميع جوانب شخصية التوحيدي تظهر بكل قوة في كتاب الهوامل والشوامل، فإننا نميل لتفضيل التاريخ الأكثر تأخراً، أي بين عامي (367 - 370هـ)، فيما يخص تأليف الكتاب. في ذلك التاريخ كان التوحيدي قد اختصم للتو نهائياً مع الصاحب بن عباد[114]. وراح بالطبع يتقرب من مسكويه الذي ظل وفياً لولي نعمته ابن العميد، وبالتالي بعيداً عن الوزير

المتغطرس لمؤيد الدولة وفخر الدولة[115] (أي عن الصاحب بن عباد). هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فإن مسكويه نفسه لن يعتنق الفلسفة حقيقةً إلا عام 366هـ[116] على الأقل[117]، اللهم إذا ما صدقنا رواية التوحيدي عنه لاحقاً في كتاب الإمتاع والمؤانسة[118]. فقد كان وليّ نعمته ابن العميد وابنه أبو الفتح أديبين ظريفين أكثر مما كانا فيلسوفين صارمين أو متقشفين. وبالتالي فلم يكن بحاجة إلى التفلسف لكي يجلس في حضرتهما أو يعاشرهما. في الواقع، إن عضد الدولة هو الذي رسخ أو دعّم التوجه الفلسفي لمسكويه لأنه هو نفسه كان فيلسوفاً وكان يجزل العطاء والتكريم لأهل الخصوص والحكماء[119]. وفي مثل هذا الجو المهتم بالعلوم والحكمة إلى مثل هذه الدرجة من النُبْل، شعر مسكويه بالحاجة لأن يفرض نفسه كأستاذ أو كفيلسوف. نقول ذلك وخصوصاً أن أصدقاءه كانوا يعتبرونه بمثابة كيميائي مبتذل أو سوقي[120]. وبالتالي فإن تأكيده على أنه هو الذي ألف الشوامل ورتب مجمل مواد الكتاب في سنوات 370 ـ 372هـ يقرّبنا أكثر من الحقيقة الظاهرية التي توحي بها النصوص المتوافرة حالياً[121].

نلاحظ أن ترتيب الأسئلة، وبالتالي الأجوبة، لا يرتكز على أي مقصد في صياغة تركيبة توفيقية أو بلورة نظام فلسفي معين. فمثلاً نلاحظ أن السؤال رقم (61) الوارد في الصفحة (162) يتعلق بالغناء واللعب على الآلات الموسيقية. وهو يتلو مباشرة سؤالاً عن ميل النفس إلى النقاء والصفاء (سؤال رقم 60، ص 158 ـ 159). وهناك سؤال عن الأسباب التي تدفعنا إلى حفظ السر أو الأسرار (رقم 2، ص 15)، وهو يرد مباشرة بعد سؤال ذي اهتمامات معجمية أو لغوية (رقم 1، ص 5)... والمسألة نفسها أو السؤال نفسه يطرح غالباً على أكثر من موضوع. نضرب على ذلك مثلاً السؤال الرابع (ص 24 ـ 26). فهو يتعلق بالأسباب التي تجعل الزهد مستحباً أو منصوحاً به، وبالفرق بين الأسباب الثانوية، والأسباب الأولية (أي العلّة)، وكذلك بنسبية الزمان ـ والمكان[122]. هكذا نجد أنه سؤال واحد ولكنه يخص عدة موضوعات مختلفة.

وبالتالي يصعب علينا كثيراً أن نشمل بدراستنا كل مضمون الكتاب. فدراستنا تهدف بشكل خاص إلى تجميع معطيات متبعثرة حول موضوعات عامة للفهم والتفسير. فالواقع أنه ليست المشاكل المطروحة في كتاب الهوامل والشوامل هي المهمة. وإنما روحها والمنظورات التي طرحت من خلالها ثم حُلَّت. هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فإن الشيء المهم أيضاً هو التعاليم أو الدروس والعبر التي يمكن أن نستخلصها منها. وأقصد بذلك التعاليم والدروس المتعلقة بمفكرين مهمين (التوحيدي ومسكويه) وبالآفاق الفكرية لعصر بأسره. هذا هو الشيء المهم في نهاية المطاف.

فالنزعة الإنسانية تتجلّى أكثر في الطريقة المُدَافع عنها فيها، ثم بشكل أكبر في الطريقة المُعَاشة فيها عملياًَ[123]. إنها تتجلى في كل ذلك أكثر مما تتجلى في إشكاليتها الخالصة أو النظرية. ولهذا السبب فسوف ندرس الهوامل أولاً، ثم الشوامل ثانياً بشكل منفصل. لماذا؟ لأننا نريد أن ندرس نفسية كل واحد من هذين المؤلفين. فنفسيتهما تنعكس في الأسئلة والأجوبة. وهذه الدراسة النفسية لا تقل أهمية عن دراسة النظامين الفكريين المتجسدين في أسئلة التوحيدي، وأجوبة مسكويه.

مضمون كتاب الهوامل والشوامل: مفكران من مفكري الأنسنة في القرن الرابع الهجري

1 - أبو حيان التوحيدي: المفكر الإنساني الناقم أو الساخط. تحليل للهوامل

كل من له علاقة، ولو بدائية، بالنظام الفكري للمعتزلة قد لا يرى في الهوامل إلا مجرد عينات ذكية للمشاكل التي كانوا يتناقشون حولها عادة في الأوساط الثقافية منذ أن كان قد ظهر اتباع العقل المُعَقْلِن في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي. فالأسلوب اللاذع الذي يستخدمه التوحيدي والذي يبدو تارة منرفزاً، وتارة مبتهجاً، ولكن دائماً دقيقاً، يذكرنا حتماً بالجاحظ. وإذا ما درسنا النصوص بروح أقل اطلاعاً فإنا سنلاحظ فوراً انه لا ينبغي أن نختزلها إلى مجرد استفتاء معتزلي موجه لتحدي معرفة الفيلسوف. فهذا يعني احتقارها أو حذف قيمتها بصفتها شهادات ثمينة على تجربة غنية جداً. ويبدو أن مذهب المعتزلة، ربما كمذهب الصوفية، قدم للتوحيدي ليس العقيدة الإيمانية بالدرجة الأولى، وإنما منهجاً وإطاراً مطابقاً للتعبير عن الإحساس بمأساة الوجود أو الحياة[124]. فالعقلنة إذا ما جُرِّبت بدون كوابح أو فرامل تفلت من عقالها وتؤدي في مرحلة ما إلى الشعور بالعبث: أي الإحساس بالقطيعة الكبرى والتي لا مرجوع عنها بين العقل والواقع، أو بين العلم والسر الخفيّ. وبما أننا نعيش في القرن العاشر الميلادي، أي في عصر يتسامى فيه بؤس الإنسان في مواجهة ذاته ومواجهة الطبيعة إلى نوع من مناجاة الألوهة والتضرع لها، فإن المثقف ينتقل بسهولة من التشريح العقلاني للواقع إلى نشيد الحب الصوفي.

وإذا لم نأخذ بعين الاعتبار هذا التفسير ليس فقط للهوامل، وإنما لكل أعمال التوحيدي[125]، فإننا لن نفهم تقلباته وحالاته المختلفة والمتناقضة. كيف يمكن أن نفهم أنه يبدو لنا تارة متمرداً، وتارة نبيلاً مستسلماً للمقدور، تارة مستقيماً نزيهاً، وتارة مغتاباً نمَّاماً، تارة مثالياً حالماً، وتارة مادياً حاسداً

للآخرين على نجاحاتهم في الحياة؟ كيف يمكن أن نفهم أنه يبدو لنا تارة عقلانياً صارماً، وتارة مؤمناً ورعاً، تارة فخوراً طموحاً، وتارة غريباً بين البشر، تارة بحَّاثة مولعاً بالعلوم وواثقاً بالقيمة الخلاصية للمعرفة، وتارة عدمياً يصل به الأمر إلى حد إحراق كتبه في النار[126]؟.

لا ريب في أن التجربة الوجودية الحقيقية مشكَّلة من طلعات ونزلات، من أفراح وأتراح، من عظمة وضعف. باختصار فإنها مشكلة من هذا الخليط المضطرب الناتج عن الانفعال الهائل الذي ننخرط به في «حالات» مختلفة ومتنوعة. ولهذا السبب أقول بأنه فيما يخص حالة التوحيدي فمن العبث أن نبحث عن مفتاح واحد لشخصيته. لماذا؟ لأنه توجد عدة مفاتيح لا مفتاح واحد، ولأن ذلك يعني تقليص تناقضات الحياة الصاخبة واختزالها إلى معادلة مبسَّطة أو تبسيطية. فالتوحيدي ذاق الحلو والمر. لقد شارك في أعلى المناقشات الفلسفية لزمنه، وعرف في الوقت نفسه تلك الحالة المهينة التي يعاقب بها المجتمع الشخصيات الفكرية الأكثر جرأة. ويبدو أنه نجح في ذلك الغوص المخصب في أعماق الازدواجية الأساسية للإنسان، هذه الازدواجية التي بنى عليها الفلاسفة انتربولوجيتهم، أي رؤياهم للإنسان كما سنرى مع مسكويه. يضاف إلى ذلك أن التوحيدي يبدو لنا كأحد أفضل الأمثلة على المثقف الجاد في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. فهو يختلف في آن معاً عن الأدباء الظرفاء من أمثال ابن العميد، وعن المفكرين التجريديين كمعظم الفلاسفة. كما ويختلف أكثر بكثير عن المتكلمين والفقهاء بطبيعة الحال. ولكنه يشترك مع الكثيرين في الخصلة التالية: وهي أن صدفة اللقاءات، والاحتكاكات، واللقاءات مع الأمراء والوزراء المتعاقبين قد هيمنت على كل مساره الفكري. وحده الفشل في الوصول والخيبات المتتالية التي شهدها يخلعان على حياته بعض التماسك[127]، لأنهما ساهما في تعميق بعض سمات شخصيته وطبعه: كالتمرد، والصرامة النقدية، والقلق المنرفز بانتظار الانتقام. وكل ذلك يتم مع كامل إحساسه بقيمته وبالكفاءة التي يدعيها دون أي تواضع كاذب[128].

كان من الضروري أن نلح على هذه المعطيات لكيلا ندخل في الوحدة المتكاملة والمنطق الداخلي للأنا تقسيمات تعسفية لأنها خارجية. وهذا ما كان سيحصل لو درسنا مثلاً التوجه المعتزلي للتوحيدي، ثم دينه، ثم فنه الأدبي... إلخ.

لقد فضلنا ألا نفكك شخصية حية وشمولية كشخصية التوحيدي، واعتقدنا أن الطريقة الأفضل لدراستها وفهمها تكمن في القبض على توجهاتها العامة الأكثر أهمية وشهرة. وكتاب الهوامل يتيح لنا أن نحدد ثلاثة من هذه التوجهات:

1 ـ العقلانية المصمِّمة ولكن المُخْصَبة أو المثريّة عن طريق الإحساس بالنسبي والكوني، ثم عن طريق الإحساس الحاد بالواقع المعاش وصعوبة هذا الواقع.

2 ـ الجرأة الفكرية.

3 ـ الاتجاهات الثقافية (أو توجهاته الثقافية).

لنحاول الآن أن نفصّل الكلام في كل من هذه الأشياء.

عقلانيـة التوحيدي

ما السبب؟ ما العلة؟ ما الباعث لكذا؟.. ما السر في هذا؟.. ما الذي يقصده القدماء بكذا؟.. ما الآثار، ما النتائج المترتبة على كذا؟... كيف يصير الحال إلى؟.. ما المعنى الذي نعطيه لهذا القول؟ ما وجهه؟...

هذه هي الأسئلة الملحة والمتلاحقة التي تتردد على لسان التوحيدي في كل سؤال. وهذه العيّنة تكفي وحدها للبرهنة على وجود موقف علمي محض لدى المؤلف. كما تبرهن على مدى عطشه للمعرفة والفهم، وكيف أنه يستعين بأنوار العقل البشري فقط من أجل إشباع فضوله المعرفي. فالعقل البشري لا يترك شيئاً يخرج عن نطاقه. إنه قادر على فهم جميع الظواهر. وكل النقاط الحساسة التي كانت تؤرق العقلية الشعبية كما العقلية المتطورة[129] مثارة هنا من قبل العقل. وفي كل مكان يلمح العقل بنية منطقية، أو حتمية تبسيطية بقدر ما هي صارمة، لأنه في كل مكان يحاول الكشف عن السبب والنتيجة. وهو لا يلجأ إلى الاستعانة بالمعطيات الدينية، اللهمّ إلا من أجل إخضاعها، حتى هي بالذات، «للشك المنهجي».

ولكن لا يكفي أن نعلن موقفنا على رؤوس الأشهاد لصالح العقلانية. صحيح أن العقلانية هي أساس كل موقف فلسفي، ولكنها تؤدي إلى توليد أنظمة فكرية مختلفة جداً، وذلك بحسب الطريقة والمنظور اللذين تُمارَس فيهما أو من خلالهما.

بالطبع، فإن التوحيدي لا يفلت من الهمّ المهيمن للفلسفة العربية الإسلامية. فهي كانت تهدف تقريباً وبشكل حصري إلى التوصل للمعرفة الأنطولوجية.

ونقصد بها هنا الفكر الجوهراني الذي يهدف إلى فهم الشيء في ذاته. فأحياناً يتساءل عن المفاهيم المستخدمة والشائعة في الفلسفة (سؤال رقم 34، ص 94 ـ 95)، أو عن الاتحاد النقي لشخصين يفصل بينهما كل شيء من الناحية الجسدية والمادية (رقم 49، ص 129 ـ 130)، أو عن مُلْتَمس النفس[130]، أي مطلب النفس في العالم وعلاقتها الدقيقة مع الإنسان (رقم 68، ص 179 ـ 180)، أو

عن المؤمن الذي يسحق الآخرين باحتقاره وعجرفته بعد أن أدى النوافل (رقم 136، ص 298 - 299)... الخ.. في جميع هذه الحالات نلاحظ أن التوحيدي يبحث عن التفسير النهائي والأخير: أي عن الشيء في ذاته أو جوهر الشيء. فوحده التوصل إليه يخلّص العقل من فوضى التعددية من أجل موضعته في التأمل اللذيذ للوحدة[131].

ولكن التوحيدي ليس «حكيماً» كمسكويه. أقصد بذلك أنه ليس متحرراً بما فيه الكفاية من إكراهات الحياة وضغوطها لكي يتفرغ للمتابعة التجريدية للمثال التأملي. وإنما هو بالأحرى أديب متفلسف يلقي نظرة نقدية على البشر المنخرطين في معمعة الحياة. إنه مهووس في آن معاً بالصورة النقية للإنسان الكامل[132] كما أبقاها حيةً في تعاليمه أستاذه أبو سليمان المنطقي[133]، وبجو النفاق، والدسائس، وصراع المصالح الجاري في الحياة الواقعية. ونقصد بذلك الجو اللاأخلاقي الذي اضطر للعيش فيه وإيجاد مكانة فيه. وقد رفع المجابهة بين الأمرين الملزمين إلى مرتبة المنهجية في التفكير حول الوضع البشري. وهنا نلتقي بمنظور يشبه منظور المفكر الفرنسي المشهور مونتيني الذي كان يرى في مختلف التجارب البشرية «محاولات» تعيسة قليلاً أو كثيراً من أجل تجسيد الحكمة في الممارسة. إن التوحيدي يشبه مونتيني ولكن مع استخدامه للهجة أكثر حدة وأكثر امتلاءً بالنقمة والسخط على زمانه. إنه يشبهه من حيث أنه يلمح في هذه «المحاولات» الحاضرة أو الماضية نقاط الضعف والفشل من أجل معارضتها بمزاعم الإنسان الحكيم وذلك عن طريق جدلية صارمة لا شفقة فيها ولا رحمة.

إن الدروس أو العبر التي يستخلصها من هذه المجابهة القاسية والصارمة غنية فعلاً ولا تزال راهنة حتى الآن، بل وفي كل العصور. وسوف نبرهن على ذلك من خلال الأمثلة التالية:

لا الغنى، ولا العلم، ولا حتى الدين تكفي لجعل الإنسان طيباً ونقياً كما يشاء العقل. فالملاحظة العفوية تكشف لنا أن البشر مفعمون في الواقع بميول مضادة للناموس العقلي على الرغم من أنهم «يدّعون في كل اللغات، وكل الطوائف، وكل التقاليد والعقائد الدينية» بأنهم الأفضل[134].

وهكذا مثلاً نجدهم يفشون الأسرار في حين أن الجميع يدعون إلى حفظ السر (سؤال رقم 2، ص 15). كما أن المرء يحسد ويغار في الوقت الذي يعرف أن «القدماء والمحدثين اتفقوا على ذم هذه النقيصة»[135] (رقم 23، ص 70). ونكون مسرفين ونحن نعرف النتائج السلبية للإسراف، ونكون بخلاء ونحن نعرف مساوئ البخل (رقم 39، ص 115). ثم نتعلق بكل شغف بالحياة أو بالعالم في

حين أننا نعلم أنه زائل وعابر (رقم 102، ص 248). ثم نتحمل بصعوبة الحظر والنظام، هذا في حين أنهما مسجَّلان في أصل الطبيعة والكون (رقم 143، ص 310).

إن الفكرة التي تقول بكونية بعض العيوب، وبالتالي بانحطاط الطبيعة البشرية أو سوئها من الأساس، سوف تفرض نفسها تدريجياً على قارئ الهوامل. وعندما أقول سوء الطبيعة البشرية فإني أقصد عدم قدرتها على المحو الكلي لمظاهر ضعفها: أي على تجاوزها. كانت هناك «أخلاقية الصور الرمزية المثالية»[136] السائدة في أوساط الصوفيين والفلاسفة. وضدها راح التوحيدي يؤسس علماً حقيقياً للأخلاق والسلوك. ولكن هذا العلم لم يكن بعد واعياً بذاته وإنما مدموجاً داخل ركام الاعتبارات المتعددة. وعلى الرغم من ذلك فإن الميزة التي لا تضاهى لهذا العلم هي أنه كان جديداً. وعلى أي حال فينبغي أن نلح هنا على وجهة النظر الإيجابية التي اعتمدها عندما ربط الفضيلة بالأهمية السوسيولوجية الفعلية التي تتخذها. هذا في حين أن الرذيلة أو النواقص تبدو أكثر شيوعاً في المجتمع. في عدة مرات نلاحظ أن السؤال يدفع إلى إعطاء أجوبة بهذا المعنى، ولكن مسكويه كان يسارع في كل مرة إلى التخلي عن أرضية الوقائع أو المعطيات المحسوسة، لأنها تحيل إلى النفس الحيوانية، من أجل أن يوجه المناقشة باتجاه احتياجات النفس العاقلة ومبادئها. وهذا يعني حصول سوء تفاهم على طول الخط بين أسئلة التوحيدي وأجوبة مسكويه. نضرب كمثل على سوء التفاهم هذا ما حصل في السؤال رقم 128 ص 287 - 288. يسأله التوحيدي قائلاً: لماذا عندما نلتقي باليقين لا نجده ثابتاً ولا دائماً، هذا في حين أن الشك يرزح ويقيم؟ يجيبه مسكويه بكل أستاذية وعظمة مهملاً الشحنة العاطفية التي يتضمنها سؤال التوحيدي في كلا المفهومين: لأنه لا يوجد يقين إلا منطقي ورياضي.

هناك مثل آخر على هذا التفاوت في وجهات النظر بين كلا المؤلفين. ونجده في السؤال (رقم 55) الذي سوف نستغله لتبيان مدى الجرأة النقدية للتوحيدي. لكن لنكتف الآن بالإشارة إلى أن التوحيدي يستشهد بكل طيبة خاطر برأي الشعراء، في حين أن مسكويه يرفض أن يأخذ الشعر بعين الاعتبار. لماذا؟ يجيب مسكويه قائلاً: «لأننا إذا ما استشهدنا بالأفكار الواردة في الشعر من أجل البرهنة على صحة الفلسفة وتفحص حقائق المنطق بكل عناية، فإنه لن يتبقى شيء يذكر منهما» (ص 85). عندما نعلم بأن الشعر هو قبل كل شيء تعبير حار ومباشر عن انعكاسات كل الأحداث الصغيرة والكبيرة، السعيدة والتعيسة على نفس الشاعر، فإننا نستطيع أن نقيس حجم المسافة التي تفصل بين كلا المؤلفين فيما يخص طريقة قراءة الواقع.

لا يملك التوحيدي إلا أن يستخدم في فكره النظري تجربته الشخصية المعاشة والقابلة للتعميم. فهو يطرح مثلاً السؤال التالي: لماذا يبحث الناس عن امتلاك ثروات هذا العالم بمعونة العلم في حين أن العلم يحظر ذلك؟ ولماذا لا نبحث عن العلم بمعونة ثروات هذا العالم في حين أن العلم يدعو إلى ذلك؟ (سؤال رقم 5، ص 33)[137]. عندما يطرح التوحيدي هذا السؤال، فإنه يبدو واضحاً لنا أنه يطرحه انطلاقاً من تجربته الشخصية بالذات. وهو يطرح ضمنياً مسألة أعمق ألا وهي: مكانة المثقف في المجتمع[138].

هناك سؤال طويل ومفصل بكل دقة ومهارة عن الصداقة (رقم 49، ص 129 - 130)[139]، وهو أيضاً ذو دلالة بالغة على تداخل الذاتي بالموضوعي لدى التوحيدي، وكذلك تداخل النسبي بالعام. فهذه هي طريقته في معالجة المشاكل والقضايا. كان أرسطو قد حدَّد الصديق على النحو التالي: «الصديق آخرٌ هو أنت». وهذا التحديد تعرض لمناقشات عديدة من قبل الاختصاصيين، أو فلاسفة العرب والمسلمين. وكان التوحيدي نفسه قد قدم لنا عروضاً حية عن هذه المناقشات في كتابيه: الإمتاع والمؤانسة، و المقابسات[140]. ولكن يبدو أن التوحيدي حاول بكل وسيلة أن يجد له صديقاً حقيقياً ففشل. وقد تأثر كثيراً بسبب هذا الفشل وشعر بأنه غريب في مجتمعه وعصره. وهذه الغربة المعنوية والفكرية هي التي ألهمته أجمل الصفحات في كتابه: الإشارات الإلهية[141].

وبالتالي، فإن إحساسه بالحياة المعاشة مشحوذ باستمرار من قبل تأملاته الشجاعة عن مصيره أو قدره الخاص، بقدر ما هو مشحوذ بملاحظاته الثاقبة عن معاصريه، أياً تكن الأوساط الاجتماعية التي ينتمون إليها. ومن الملفت للانتباه حقاً أن نرى مسكويه يرفض بكل تعالٍ واحتقار أن يرد على مجموعة أسئلة عن العقائد الشعبية (رقم 157، ص 339). بل ولا يكلف نفسه عناء ذكر هذه الأسئلة كلها، الشيء الذي يشكل خسارة بالنسبة لنا للأسف الشديد.

إن الاهتمام الملح والنبيه الذي يتفحص به التوحيدي كل شيء يجري أمامه يجعله يتوقف عند حركات وأفعال غير متوقعة أحياناً. فهو يتساءل مثلاً: «لماذا يلجأ الإنسان القلق المهموم بمشكلة ما إلى مداعبة لحيته بشكل آلي، وإلى الدق على الأرض بأصابعه، وإلى اللعب بالحصى بين يديه»[142]؟ (رقم 121، ص 275). ثم يتساءل في مكان آخر (رقم 110، ص 260) عن السبب في انهيار المساكن الكبيرة والقصور العظيمة بمجرد أن تفرغ من ساكنيها؟ فالعكس سوف يكون أكثر طبيعية. وذلك لأنك تعلم أن السكان يستهلكون المنازل بتنقلهم، واتكائهم، واقتلاعهم...[143]. وفي سؤال (رقم 146، ص 314) يقول: «لماذا نأنف من سماع الكلام نفسه أو من تكراره؟».

نلاحظ أنه يلتقط جميع التفاصيل ذات الدلالة على طريقة الجاحظ. إن السؤال (رقم 38، ص 114) يثير الاهتمام من بين أسئلة أخرى عديدة ويستحق أن يترجم كلياً. يقول التوحيدي في سؤاله:

«ما سبب محبة الناس لمن قلّ رزؤه، حتى أنهم ليهيئون الطعام الشهي له بالغرم الثقيل، ويحملونه إليه في الجون على الرؤوس، ويضعونه بين يديه.

وكلما ازداد ذلك الزاهد تمنعاً ازداد هؤلاء لجاجة، فإن مات اتخذوا قبره مصلًّى، وقالوا: كان كثير الصوم، قليل الرزء.

وإذا عرض لهم من يأكل الكثير، ويتذرَّع في اللَّقْم مقتوه ونبذوه، وكرهوا قربه واستسرفوا أدبه؟

ولعلةٍ ما هجر الناس زيارة مقابر الملوك والخلفاء، ولهجوا بزيارة قبور أصحاب البتّ والخُلْقان، وأهل الضعف والمسكنة»[144] [145].

جرأتـه الفكريـة

إن شخصاً ذا فضول معرفي هائل وقلب حساس تجاه كل ما هو إنساني كالتوحيدي لا يمكنه أن يحصر عطشه للنظام والوحدة بأشياء ثانوية.

نحن نعلم أن التوحيدي اشتُبِه به فيما يخص أرثوذكسيته الدينية (أو استقامته الدينية، أو صحة تدينه)[146]. وكان ذلك بإيعاز من الوزير الحسود ابن عباد[147]. بل واتهموه بالهرطقة ومعاداة الإسلام[148]. ومهما يكن حجم المبالغة في مثل هذه التهمة، فإنه لمن الطبيعي أن يكون التوحيدي تعرض لها. فهو من جهة كان يعيش في مناخ يشهد انقساماً في العقليات المتضادة بين الفقهاء ـ والفلاسفة ـ والخطباء ـ والظرفاء[149]. وهذه الانقسامات كانت تُستَغلّ بكل ذكاء من قبل الزمر السياسية والأدبية من أجل حذف كل شخصية مستقلة من الساحة الثقافية، بل وحتى الاجتماعية أحياناً. كانوا يحذفون المفكرين الأحرار أو يصفّونهم عن طريق استخدام سلاح رهيب وفتاك هو: «سلاح التكفير» هذا من جهة. وأما من جهة أخرى، فإن التوحيدي تميز باتخاذ مواقف فكرية جريئة ما كان بإمكانها إلا أن تصدم الناس الامتثاليين المنغمسين في التقوى، أو المحدوديّ النظر بكل بساطة.

لكيلا نسقط بدورنا في هذه النواقص المنهجية التي تؤدي إلى إطلاق أحكام متطرفة أو جزئية[150]، فإنه ينبغي علينا هنا أن نحاول القبض على الديناميكية الروحية في طبيعتها الذاتية. وأقصد بذلك الديناميكية الروحية التي أدت ببعض فلاسفة القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي[151] إلى طرح

بعض المشاكل الحساسة بلغة جريئة فعلاً. سوف نحاول بشكل خاص أن نحدد التناغم المفهومي أو المصطلحي الذي يبدو أنهم توصلوا إليه، والذي يقرّبهم من الرؤيا التوحيدية للصوفيين بقدر ما يبعدهم عن المعارضة الفجّة للمتكلمين والفقهاء.

انتصار الاتحاد المغيِّر أو المحوِّل بين الإيمان والعقل[152]. دور أبي سليمان المنطقي السجستاني

نلاحظ أن أصداء كبار المفكرين في ذلك الزمان كانت تنعكس في مؤلفات التوحيدي من خلال نقله لأقوالهم ومناقشاتهم ومناظراتهم. ويمكن القول بأن أبا سليمان المنطقي[153] هو أستاذ ذلك الجيل: أي جيل التوحيدي الممتد من الفارابي (339هـ/950م)، إلى جيل ابن سينا (المولود عام 371هـ/981م)[154]. ويمكن القول أيضاً بأنه من جهة مارس على التوحيدي تأثيراً حاسماً[155]، ومن جهة أخرى بأنه يمثل بحسب رأي للويس ماسينيون حلقة[156] مهمة وصلبة في إسناد فلسفي ـ صوفي كان قد دُشِّن بشكل رائع من قبل الحلاج[157]. إذا ما أخذنا هذه المعطيات بعين الاعتبار فإننا سنمتلك فكرة دقيقة عن الأفق الذي ينبغي أن نموضع مؤلّفنا فيه.

لكي نتغلغل أكثر في هذا الكلّ المعقد من الأفكار التي يبث فيها العشق الذاتي الحيوية، والتي أمّن لها أبو سليمان الاستمرارية والإشعاع انطلاقاً من خلوته وتقاعده[158]، فإننا سنكتفي بتحليل النقد الذي كرسه لمؤلفات أخوان الصفاء. وقد نقل لنا التوحيدي في كتاب الإمتاع والمؤانسة الجزء الثاني، ص 6 ـ 23، هذا النقد الكثيف والدقيق في آن معاً. بالطبع فقد نقله لنا بكل القوة الإيحائية لأسلوبه الأدبي الجذاب.

عرض التوحيدي على أستاذه أبي سليمان المنطقي رسائل أخوان الصفاء. وبعد أن أمضى هذا الأخير عدة أيام في دراستها وتفحصها بشكل عميق راح يرفضها ويدين روحها ومنهجها. لقد دحض بكل قوة[159] المقصد الأساسي لهذه الرسائل. ويتمثل هذا المقصد في «افتراض ما يستعصي على الوجود، أو الإمكانية، أو التحقق». بمعنى آخر فإنهم، أي أخوان الصفاء، يريدون إدخال الفلسفة التي هي علم الظواهر الفيزيائية، والموسيقى، والمنطق، في الشريعة، ثم ضم الشريعة إلى الفلسفة»[160] (ص 6).

هذا يعني أن الشيخ كان مضطراً لاتخاذ موقف واضح من المسألة المركزية التي أرَّقت الوعي القروسطي[161] كله: أقصد مسألة الفلسفة/والشريعة، أو العقل/والإيمان. وقد توصل إلى حل استعاده

فيما بعد ابن سينا وابن رشد في نظام فلسفي أكثر اتساعاً وتقنيةً من الناحية المصطلحية أو المفهومية. وكانت ابتكارية الحل الذي توصل إليه أبو سليمان تكمن في أنه قلّص جميع التناقضات وتجاوز كل المواقف المتطرفة التي يتبناها «الدهريّون الزنادقة الذين اتبعوا سبيل الجدل والجهل... وهم، بقولهم هذا حسن وهذا قبيح، كرسوا متضادات مفهومية»[162] (ص 20).

سوف نتوقف فيما يخص هذا الحل الذي توصل إليه أبو سليمان عند خطّين كبيرين للفكر:

1 ـ الفلسفة والدين يشكلان مجالين متكاملين من مجالات الفعالية البشرية. فلا توجد قطيعة حدية بينهما، ولا ضياع في الطاقة الروحية إذا ما انتقلنا من هذه إلى ذاك[163]. ولكن المنهجية التي نطبقها في مجال الدين، ليست هي المنهجية التي نطبقها في مجال الفلسفة. هنا يوجد تمايز بينهما. وقد أراد أبو سليمان قبل كل شيء أن يدين النزعة التوفيقية السهلة بين الدين والفلسفة، وهي التوفيقية التي يتبعها أخوان الصفاء. ولذلك اضطر إلى المبالغة قليلاً في إقامة التمايز بين الدين والفلسفة، ولكن دون أن يقيم تضاداً جذرياً بينهما. وقد وصل به الأمر إلى حد التصريح بوجود اختلافات لها هيئة المتضادات الجامدة التي كان قد أدانها للتو. يقول مثلاً: «ان النبي أعلى من الفيلسوف، والفيلسوف أدنى من النبي. وعلى الفيلسوف أن يتّبع النبي، وليس على النبي أن يتبع الفيلسوف. وذلك لأن النبي مرسل، والفيلسوف هو أحد الذين وجهت إليهم الرسالة»[164] (المصدر السابق، ص 10). وبعد ذلك بعدة صفحات، أي في الصفحة (18)، نجده يفصل بوضوح بين كلتا الفعاليتين، ويؤكد بالقوة نفسها: «إذا ما أراد المرء أن يتفلسف، فإن عليه أن يغضّ بصره عن الديانات. وإذا ما أراد التديّن، فإن عليه أن يتخلص من كل همّ فلسفي. بمعنى آخر ينبغي الاهتمام بالدين والفلسفة بشكل منفصل وفي مكانين وحالتين مختلفتين».

بعد أن انتهى التوحيدي من عرضه لأفكار أستاذه أبي سليمان نجده يسجل بكل موضوعية قائلاً: «إن الطريق المحدَّد على هذا النحو محفوف بالمعارضات الواسعة ويقدم المداخل للخصوم. ولهذا السبب فلا يستطيع أي شخص نقل كلام أبي سليمان بشكل مخلص لأن المؤلف بعد أن ميّز بين القانون الديني (أي الشريعة) والفلسفة، راح يحثّ الناس على ممارستهما معاً، وهذا ما يبدو تناقضاً»[165] (المصدر السابق، ص 23).

لقد عبّر التوحيدي عن هذه الملاحظة بطريقة تدل بدون أدنى شك على الاتفاق الحذر للتلميذ مع أستاذه. فالتوحيدي يعرف أن التناقض الظاهري الذي يلمحه الخصوم[166] في موقف أبي سليمان ينطوي في الواقع على توازن رائع لفكر واثق من نفسه ومسيطر على إمكانياته.

2 ـ إن للفلسفة والدين المسبِّب النهائي نفسه. فالشيء المهم في كلتا الحالتين هو شقّ الطريق الصاعد والوعر باتجاه السكينة الإلهية، وذلك عبر الكلّ المعقد الفيزيائي ـ البيولوجي. لتحقيق ذلك ينبغي أن نبدأ بعبور دورة المعارف الخاصة بالبحث العقلي وذلك طبقاً للدعوات الملحة لله نفسه[167]. وبالتالي فإن تشغيل العقل يبدو ضمن هذه الظروف وكأنه بداية القبول بالأنوار النازلة من عند الله والتي يتلقاها النبي مباشرة وبشكل عفوي[168]. إنه يبدو وكأنه نوع من المدخل التمهيدي إلى الحياة المتأملة والفلسفية. وكلما أعطينا أنفسنا لهذا الخط شعرنا بتغلغل هذه العاطفة الديناميكية فينا، أي «العشق» بالمعنى الكلاسيكي للكلمة. وهذه العاطفة تدفعنا في اتجاه القمم التي من أعلى ذراها تقبل التعددية بأن تُقلَّص إلى الوحدة. أقول ذلك باعتبار أن عقلنا يتشوّش ويستنفد نفسه في الكثرة والتعددية من كثرة ما يبذل من جهد في دراسة الواقع وتصنيف ظواهره التي لا تعد ولا تحصى. وبالتالي فهو يميل في النهاية إلى الوحدة.

هكذا نجد أن التوفيق بين كلا الخطين الفلسفي والديني يحصل ليس على مستوى الوضع البشري العادي[169]، وإنما على صعيد أكثر صعوبة وعسراً، حيث نجد أن جميع الإمكانيات الروحية تتفتح وتزدهر ضمن منظورات التوازن الأقصى (أو السكينة بحسب اللغة الإسلامية الكلاسيكية). وهذا يعني أن عملية التوفيق تحتّم على الإنسان أن يبقى دائماً متمزقاً بين الجهد الوعر الذي يتطلبه البحث الفلسفي، وبين الرغبة في الطهارة والمعرفة الشمولية التي ينعشها مثال النبي في قلوبنا. ولكن إذ نقول ذلك لا ينبغي أن نرتكب الخطأ القاتل للروح ونخفض النبي إلى مرتبة الفيلسوف[170]. إن الأمر يخص كما نرى أكثر من مجرد التوفيق بين الدين والفلسفة. إن يخص التوافق المثالي والمتعالي بين مختلف فعاليات والتماسات الإنسان المُعْتَبَر في كل التعقيد النفسي ـ الجسدي لكينونته. هكذا نجد أن الإيمان والعقل يتعاونان ويتضافران من أجل إثارة نوع من التوتر الديناميكي للروح، ثم المحافظة على هذا التوتر. فالروح في الوقت الذي تعرف أنها تابعة للعالم المحيط تشتبه بالمعرفة المحسوسة، والتقريبات الخطرة للغة، ثم تشتبه بشكل أكثر بالشهوات والأهواء. وكل هذه الأشياء تشكل تهديداً مستمراً بالنسبة للرصانة السامية للحكيم الحقيقي[171].

هذا هو الأفق الذي كان يسيطر على كبار مفكري بغداد في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وذلك بدرجات متفاوتة بالطبع، وبحسب كلام أبي سليمان المنطقي نفسه[172]. وضمن هذا المنظور ينبغي أن نموضع كل محاولة لتفسير المواقف الدينية السائدة آنذاك، كموقف مسكويه مثلاً

أو التوحيدي. وبالنسبة لهذا الأخير ينبغي أن نضيف اهتمامنا بالبلاغة الأدبية والأسلوبية الخاصة به والتي كان بارعاً فيها[173]. وسوف نبرهن على ذلك من خلال مثال الهوامل.

بفضل هذا الاستطراد الطويل، ولكن المفيد، فإن ما كنا قد دعوناه بالجرأة الفكرية للتوحيدي سوف يتخذ بالنسبة لنا معنى ودلالة على فكر معين. أقصد الفكر المهتم دائماً بمسألة الحقيقة والمفعم بالروح والروحانية. إنه الفكر الذي يلقي الأسئلة على نفسه وعلى كل شيء بجرأة حقيقية. وبالتالي فلا يمكن تقليص أسلوبه إلى مجرد سخرية رخيصة، أو تدمير للقيم.

إن هذه الجدية العميقة لتفكير التوحيدي تتجلى بشكل واضح في السؤال (رقم 88، ص 212 - 214)، حيث يقول بما معناه: «أجبني، أعانك الله، عن سؤال هو ملك الأسئلة، والذي يستدعي جواباً هو أمير الأجوبة... وذلك نظراً للمصائب الكبيرة التي يسبّبها والمحن التي يجلبها للجميع. قصدت: حرمان الإنسان الكبير، ونجاح الإنسان الحقير...». ثم يضرب التوحيدي كمثل على ذلك ما حصل لابن الراوندي وأبي عيسى الوراق اللذين تخليا عن الإيمان الديني بسبب مثل هذه الأشياء الظالمة. والتوحيدي يتفهّم تماماً موقف هذين المفكرين ويعترف بمشروعيته لأنه لا يتخذ أي موقف إدانة ضد الزندقة. ولكنه يهتم كثيراً «بالكشف عن هذا السر... أي سر المصير التعيس للإنسان العظيم، والمصير الناجح والإيجابي للإنسان الحقير في هذا العالم. وفي الأخير لا يجد من حل إلا تسليم نفسه إلى الله وتبيان من الصبر ما يتطلّبه الدليل»[174] (المصدر السابق، ص 213).

إن هذا الجزء الأخير من العبارة شديد الدلالة على موقف التوحيدي. فهو يشعر بالنقمة نفسها على المصير الجائر الذي لقيه هو شخصياً في الحياة. ويشاطر ابن الراوندي وبقية «النفوس القوية»[175] الأخرى الشكوك الممزِّقة نفسها التي تنقضّ على ذهنه الثاقب. وأقصد بذلك الشكوك حول الطيبة والعدل الإلهيين. ونلاحظ أن هذه الشكوك تنضح في السؤالين (35، ص 108، ثم 59 ص 156). ولكنه على الرغم من كل هذه الشكوك يظل محافظاً على إيمانه بالله وخضوعه له وثقته بالعقل[176].

ولكي يتوصل إلى هذا اليقين الداخلي الذي يؤمّن له «راحة القلب، وسلامة الصدر، وصحة العقل، ورضى الخالق» (ص 213)، فإن التوحيدي يشكك بالكثير من التقاليد الراسخة في العقليات. وهكذا يتوصل إلى الشروع بنقد متبعثر، ولكن حاد للمعرفة.

هناك أولاً التقاليد اللغوية، أو الأعراف والمصطلحات اللغوية. وتدل عليها أشياء من النوع التالي: وهو أن «هذه التسمية مثلاً تحدث إيقاعاً أكثر خفةً من تسمية أخرى إلى درجة أننا نشعر بالانفعال الجمالي (أو الطرب) الذي تثيره لدى السامع». ثم يتعمّم المقصد النقدي. وذلك لأن هذا «يحصل

كثيراً بالنسبة للتسميات، والكُنَى، والشمائل، والزينة أو الحلى، والصور، والمباني، والقسمات المعنوية والجسدية، والبلدان والعصور، والمذاهب والعقائد، والعادات والتقاليد»[177] (سؤال رقم 3، ص 20).

هكذا نجد أن اللغة تحمل في طياتها كل أنواع الأعراف أو التقاليد المصطلحية. إن التوافقات والتعارضات الكائنة بين كل ذات إنسانية وبين عالم الإدراك ينبغي أن تُفْهَم في مسبِّباتها العميقة من أجل إقامة الوحدة الأزلية والتماسك الأنطولوجي للحقيقة العليا التي تُدرَك وتُرَى. وتنتج عن ذلك سلسلة من الأسئلة المهمة جداً في شكلها كما في مضمونها. وذلك لأنها تنطلق دائماً من «الظاهرة العارضة» لكي تصل إلى «الشيء في ذاته» أو المعقولات. يقول هو ذاته موضحاً في نهاية سؤاله المهم عن طبيعة العلم وتحديده: ينبغي أن نعلم أن الهدف من تعريف (أو حدّ) مفهوم ما هو تصويب جوهره المخلَّص من كل خليط لكي يعود صافياً لا تشوبه شائبة، وذلك بمعونة لفظ ينطبق تماماً عليه، ومصوغة تدل عليه دون غيره (المقصود بالمصوغة التعبير اللغوي). فما إن تستقر عين الشيء في النفس وتمثل أمام العقل، حتى يدرك المنطق بالضرورة حقيقته ويفهم لبابه»[178] (رقم 50، ص 136).

إن هذا الاهتمام الفلسفي المخدوم من قبل معرفة جيدة باللغة هو الذي يدفعه إلى أن يطلب في العديد من الأسئلة ما يلي: «ما هي الفروق الدقيقة التي تفصل حقائق المعاني (أي المعاني الحقيقية) عن المفاهيم الشائعة بين الناس المستندين إلى العقل والدين...»[179] (ص 94). ولكي يقضي على التلوينات الذاتية للكلمات والمفاهيم فإنه يتساءل: «كيف حصل أن الإنسان يحب هذا الشهر أو هذا اليوم بعينه؟ وما السبب الذي يجعلنا نتخيل يوم الجمعة على هيئة مخالفة ليوم السبت[180]؟ (رقم 28، ص 80). ما نوع التعلّق أو الإلف الذي نشعر به تجاه مكان نتردد عليه كثيراً، وشخص نلتقي به كثيراً؟ (رقم 36، ص 110)[181]. ما هو الطور الأولي أو مبدأ العادات المختلفة المتبعة من قبل جميع هذه الشعوب البعيدة عن بعضها بعضاً؟ في الواقع إن كلمة عادة مشتقة من عاد/يعود، أي تكرَّر، وكلمة اعتاد/يعتاد، أي ألِفَ وتعوّد. فكيف إذن عدنا إلى العادات الأولية التي اعتمدناها فيما بعد؟ وما هو الباعث الذي جعل كل شعب ينغلق فيما يخص اللباس والزينة والتعبير والإشارة داخل حدود لا يخترقها أحد، ومناطق لا يتجاوزها أحد[182]؟ (رقم 44، ص 121)[183].

إن هذا السؤال الأخير يقودنا إلى المجال الاجتماعي، حيث نجد أن التقاليد والعادات الاجتماعية تؤدي إلى كبت وتشويه جوهر الأنا الذي نبحث عنه بكل سبيل وسبيل.

وفيما يواصل بحثه الميتافيزيقي نجد التوحيدي يعبّر عن طريق ملاحظات بريئة عن انتقاداته ضد «النظام» الذي يرفض أن يعطي للأفاضل القيمة أو المكانة التي يستحقونها في المجتمع. وكان دائماً يأمل في أن يستدرج مسكويه نحو تقديم تفسيرات «سوسيولوجية» وليس فقط نظرية لهذه الحالة. ولكن أمله كان دائماً يخيب. فمسكويه يتحاشى ذلك أو يتجنبه. ومع ذلك فقد طرح عليه هذا السؤال بنوع من المكر أو المزاح: «لأي سبب ندعو شخصاً ما نبيلاً لمجرد أن أباه أو جده كان مشهوراً ومقدَّراً جداً نظراً للأعمال المجيدة التي قام بها أو للشجاعة التي أبداها أو لأي ميزة شخصية أخرى؟ ثم لماذا لا نطلق الصفة نفسها ـ أي صفة النبالة ـ على الرجل الذي كان له ولد عظيم أو مجيد؟ بمعنى آخر: لماذا تنتقل صفة النبل أو النبالة من السلف إلى الخلف، ولا تنتقل من الخلف إلى السلف[184]؟ (رقم 80، ص 197).

إن الاستهزاء اللاذع الذي ينطوي عليه الأسلوب المستخدم في السؤال التالي (رقم 81) لا يدع أي مجال للشك في المقاصد النقدية للمؤلف. يقول: «ولم إذا كان أبو الإنسان مذكوراً بما أسلفنا نعته، وبغيره من الدين والورع ـ وجب أن يكون ولده، وولد ولده يسحبون الذيل، ويختالون في العطاف، ويزدرون الناس، ويرون من أنفسهم أنهم قد خولوا الملك، ويعتقدون أن خدمتك لهم فريضة، ونجاتك بهم متعلقة؟ ما هذه الفتنة والآفة، وما أصلها؟ وهل كان في سالف الدهر، وفيما مضى من الزمان من الأمم المعروفة هذا الفن؟»[185].

إنه يدين بقوة وإلحاح تلك الامتيازات التي تتمتع بها طبقة النبلاء عن طريق الوراثة. لماذا؟ لأنه يحصل كثيراً أن «الكريم الماجد النجد يلد اللئيم الساقط الوغد. وهذا يلد ذاك» (سؤال رقم 111، ص 262). ثم يردف قائلاً في مكان آخر: «هل يجوز أن تكون الحكمة في تساوي الناس من جهة ارتفاع الشرف دون تباينهم؟ فإنه إن كانت الحكمة في ذلك لزم أن يكون ما عليه الناس إما عن قهر لا فكاك لهم منه، أو جهل لا حجة عليهم به.

ولست أعني التساوي في الحال وفي الكفاية، وفي الفقر والحاجة، لأن ذاك قد شهدت له الحكمة بالصواب، لأنه تابع لسوس العالم، وجار مع العقل.

وإنما عنيت تساوي الناس من جهة السبب، فإن التطاول والتسلّط والازدراء قد فشا بهذا النسب...» (سؤال رقم 82، ص 199).

وبالتالي، فالتوحيدي يرى أنه ينبغي أن نشك بالأفكار الشائعة في المجتمع، وبالمشاعر المصطنعة التي يفرضها الضغط الجماعي على الفرد. وينبغي علينا بقدر الإمكان أن نفهم سبب اضطرارنا

للعيش المشترك الذي يفسد الكثير من الحقائق. ولكي يشبع التوحيدي فضوله المعرفي الجارف والنهم فيما يخص هذه النقطة، ولكي يجد تعويضاً عن هذا التدهور الذي يصيبنا شخصياً، فإنه يطرح السؤال التالي:

«ما وجه تسخيف من أطال ذيله وسحبه، وكبّر عمامته، وحشا زيقه قطناً، وعرّض جيبه تعريضاً، ومشى متبهنساً، وتكلم متشادقاً؟

ولم شنع هذا ونظيره؟ وما الذي سمّج هذا وأمثاله؟

ولِمَ لمْ يُتْرَك كل إنسان على رأيه واختياره، وشهوته وإيثاره؟

وهل أطبق العقلاء المميّزون، والفضلاء المبرّزون على كراهة هذه الأمور إلا لسر خافٍ، وخبيئة موجودة؟

فما ذلك السر؟ وما تلك الخبيئة؟» (سؤال رقم 67، ص 178).

إن الأهمية النفسية ـ الاجتماعية لهذه المسألة تبدو هنا واضحة جداً. فالجماعة تدافع عن ذاتها وتضمن ديمومة الوعي بهويتها الابتكارية[186]، عن طريق معاقبة الفرد الذي يريد الخروج عليها. وهي تعاقبه عن طريق الاستهزاء به وعزله. ولكن هذه النجاة يُدفَع ثمنها غالباً: أي عن طريق فقدان حريتنا الفردية الثمينة. فالاندماج الكامل في الجماعة (أو في المجتمع) لا يمكن أن يتم إلا بعد التخلي عن خصوصيتنا الفردية. وهذا النيل من تمامية الأنا الفردية مذكور لدى التوحيدي من خلال الملاحظة التالية:

«لِمَ صار الحظر يثقل على الإنسان؟ وكذا الأمر إذا ورد أخذ بالمخنق، وسدّ الكظم. وقد علمت أن نظام العالم يقتضي الأمر والنهي، ولا يتمّان إلا بآمرٍ وناه، ومأمور ومنهيّ. وهذه أركان ودعائم. ولكن هاهنا مكتومة بالإشراف عليها يكمل الإنسان فيعرف الملتبس من المتخلص». (سؤال رقم 143، ص 310).

هكذا راح التوحيدي يطارد التناقض في كل مكان لكي يجعل «الحقيقة المخبوءة» تنبثق وتظهر. وهو في عمله هذا لم يكن يخشى أن يعارض القانون الديني (أي الشريعة) بالوقائع الخام والواضحة للعيان والحاصلة في الحياة اليومية. ثم يتساءل: ألا تحتوي الشريعة هي أيضاً على بعض التعاقد والتقاليد، أو بعض الشعائر والطقوس على الأقل؟ يقول:

«ما معنى قول الناس: هذا من الله، وهذا بالله، وهذا إلى الله، وهذا على الله، وهذا من تدبير الله، وهذا بتدبير الله، وهذا بإرادة الله، وهذا بعلم الله؟». (رقم 35، ص 108)

إن كل ما نعلمه عن المؤلف يتيح لنا أن نفسر هذا الكلام على النحو التالي: إنه يريد إدانة الطابع الامتثالي والمكرور لهذه العبارات الشائعة في الحياة اليومية والتي أصبحت عبارة عن كليشيهات ميتة. بمعنى أنها لم تعد تضع الروح في احتكاك مباشر وحي مع الحضور الفعلي لله في العالم. وإنما أصبحت عبارة عن كليشيهات نرددها لكي نختم مناقشة ما، أو لكي نتحاشى التفسير الحقيقي لقضية ما أو الدخول في صلب الموضوع، أو لكي نكتفي بتسجيل حدث ما. باختصار: إنها مدعاة للتكاسل والتواكل وللمرة الأولى، وبشكل استثنائي، نلاحظ أن مسكويه يلمح الكثافة النفسانية التي يمكن لهذا السؤال أن ينطوي عليها. يقول في بداية جوابه: «أما الناس ومقصدهم بهذه الحروف من المعاني، فلا يمكن أن يُعْتَذر له لكثرة وجوه مقاصدهم، واختلاف آرائهم ومذاهبهم. وليس من العدل تكليفنا ذلك، ولو ذهبنا نعدد آراء الناس لطال، فكيف الاعتذار لهم وتأويل أقوالهم». (الصفحة نفسها). ولكن الأمر بالنسبة للتوحيدي يختلف كما سنرى فيما بعد. فهو يتجاوز كونه مسألة من مسائل علم النفس التأملي أو التجريدي لكي يصبح هماً شاغلاً وهوساً يسيطر عليه. أقصد هوسه بالتحديد الدقيق لدرجة تجسُّد الأفكار في الوعي. فالتوحيدي مفكر واقعي ووجودي إذا جاز التعبير، وليس مفكراً تجريدياً.

أما المذاهب الفقهية فتبدو وكأنها طرائق اتفاقية أو اصطلاحية من أجل تصور القانون الديني أو ممارسته وتطبيقه وعيشه. ومن بين جميع المسائل المطروحة على «الفقهاء، أو على المتكلمين الناصرين للدين» نجد أن التوحيدي يهتم بواحدة فقط[187]. وهي تكشف عن رغبته المستمرة في تخصيص حيّز للطابع الذاتي المُتضمَّن في كل تفكير بشري. ففي كل مكان نجده يهتم بهذا البعد الذاتي. إنه يريد أن يعرف مثلاً «ما الذي سوّغ للفقهاء أن يقول بعضهم في شيء واحد إنه حرام، ويقول الآخر فيه بعينه إنه حلال؟». (رقم 153، ص 328 - 329). ونلمح من السؤال السابق، (ص 329) أنه يرفض آراء الفقهاء الذين «يختلفون هذا الاختلاف الموحش، ويتحكمون التحكم القبيح، ويتبعون الهوى والشهوة، ويتسعون في طريق التأويل». يقول في مكان آخر أيضاً: «إذا كان إنسان على مذهب من المذاهب ثم ينتقل عنه لخطأ يتبيّنه، فما تنكر أن ينتقل عن المذهب الثاني مثلما انتقل عن الأول، ويستمر ذلك به في جميع المذاهب حتى لا يصحّ له مذهب، ولا يصحّ له حق؟» (رقم 175، ص 367).

بالطبع، فإن مؤلف كتاب الحج العقلي إذا ضاق الفضاء إلى الحج الشرعي لا يمكنه أن يتعايش مع هذه المناقشات الفقهية العقيمة والشكلانية الفارغة. وذلك لأنها تزيد من حدة الفوضى عن طريق الإكثار من الحلول الفقهية (أو الفتاوى الفقهية) المتناقضة. ففي رأي التوحيدي أنه لا يمكن للقانون

الديني أن يمتلك إلا معنى واحداً. يقول في السؤال (رقم 147، ص 315): «هل يجوز أن ترد الشريعة من قبل الله تعالى بما يأباه العقل، ويخالفه ويكرهه؟» فبما أن العقل متصوَّر فلسفياً وكأنه نور صادر عن الله (أو فيض إلهي)، فإنه لا يمكن إلا أن يصدّق هذه الحقائق الكبرى التي أتى بها الوحي الصادر عن الله أيضاً. (وبالتالي فإن بعض فتاوى الفقهاء المضادة للعقل ينبغي أن ترفض).

ولكن الحكيم حتى لو وصل إلى هذه المرحلة التأملية العليا حيث يمكنه أن يتذوق الطعم الفريد للمعرفة الكليانية[188]، لا يمكنه التوصل إلى الراحة النهائية ما دام عائشاً في مجتمع البشر. هذا هو الدرس الأساسي الذي يمكن أن نستخلصه من الهوامل، أي من الأسئلة التي يطرحها التوحيدي على مسكويه. فهناك تناوب بين الأسئلة التي تصعد بنا إلى ذروة التأمل والتفكير عن طريق ملابساتها المتعددة، وبين الأسئلة التي تنزل بنا إلى أسفل: أي إلى مستوى الحياة اليومية المعاشة التي تطرح باستمرار وبألف طريقة مختلفة مسألة الإنسان وعذاب الإنسان على هذه الأرض. والدين ضمن هذا المنظور ليس إلا جانباً واحداً من عدة جوانب أخرى. أو قل إنه ليس إلاَّ فرعاً من إشكالية عامة مركزها الإنسان. هذا ما يقوله التوحيدي صراحة وبكل قوة في الصفحة 180: «وأوسع من هذا الفضاء حديث الإنسان، فإن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان». وكذلك الأمر فيما يخص المناقشات اللاهوتية التي كانت مندلعة في عصره بشكل حاد بين مختلف الفرق الإسلامية، والتي نجد أصداء عديدة لها في كتاباته. وهي مسائل متجمدة داخل صياغات جدالية لمختلف الفقهاء والمتكلمين. ولكنه عندما يتحدث عنها يخلع عليها نغمة أكثر إنسانية، كما يخلع عليها تلوين القلق الميتافيزيقي الأقل افتعالاً وتصنّعاً مما نلحظه في الألعاب الذهنية المحضة لعلماء اللاهوت، أو في الصراعات المتمزقة والحامية بين المهووسين المتعصبين (أياً تكن الفرقة الإسلامية التي ينتمون إليها).

لا يمكننا أن نستعرض جميع الأسئلة التي تتأكد فيها الإحالة إلى الإنسان بصفته كائناً منخرطاً في الوجود المعاش والمحسوس، أو سائراً نحو مصيره (انظر السؤال رقم 68، ص 179 - 180)[189]، أو طامحاً نحو الجمال (رقم 52، ص 140)، أو نحو الخير (رقم 77، ص 191 - 192)، أو ميَّالاً نحو الشر (رقم 76، ص 190 - 191)، أو شاعراً بالذنب (رقم 104، ص 252)... إلخ. بدلاً من أن نضيع وقتنا في ذلك من الأفضل أن ننطلق، كما التوحيدي، من الملاحظتين الشائعتين التاليتين:

1 ـ الملاحظة العيانية الدقيقة تثبت لنا بما لا يدع أي مجال للشك أن الإنسان متعلق بالحياة إلى درجة كبيرة جداً. فكل سلوكه مطبوع برغبته اللاهفة للتمتع بها بأقصى سرعة وإلى أبعد حد. ثم يلاحظ التوحيدي وجود تضاد بين غريزة الحياة الهائجة التي تشتعل في جوانحنا[190]، وبين كل تلك

الشبكة المعقدة من الممنوعات والمحظورات الأخلاقية والاجتماعية والدينية التي تقمع هذه الغريزة بالذات. يقول مثلاً: «ما العلّة في حب العاجلة؟ ألا ترى الله تعالى يقول: «كلا بل تحبون العاجلة»[191]. والشاعر يقول: والنفس مولعة بحب العاجل. ومن أجل هذا المعنى ثارت الفتن واستحالت الأحوال وحارت العقول، واحتيج إلى الأنبياء، والسياسة، والمقامع، والمواعظ. فإذا كان حب العاجلة طباعاً، ومبذوراً في الطينة، ومصوغاً في الصيغة، فكيف يستطاع نفيه ومزايلته؟» (رقم 55، ص 147 - 148). ثم تتلو ذلك سلسلة من الأسئلة المتلاحقة كالشلال، وهي تشبه الاعتراضات الوقائية ضد الانتصار السهل للفكر التجريدي. يقول فيها: «وكيف يرد التكليف بخلاف ما في الطبيعة؟ أليست الشريعة مقوّية للطبيعة؟ أليس الدين قوام السياسة؟ أليس التألُّه قضية العقل؟ أليس المعاد نظير المعاش؟ فكيف الكلام في هذا الشقّ؟ وكيف يطرد العتب على من أحبَّ ما حُبِّب إليه، وقصرت همته عليه، كما خلق ذكراً أو أنثى، أو طويلاً أو قصيراً، أو ضريراً، أو بصيراً، أو جلفاً، أو شهماً؟». نلاحظ هنا كيف أن التوحيدي يلح بقوة على تحديد مقاربة واقعية لمشكلة الوجود في هذه الحياة الدنيا وأهميته في مواجهة الوجود في الدار الآخرة. ففي مواجهة الواعظين المحترفين، وعلماء الكلام الثرثارين، والفقهاء الضيقيّ الأفق، نلاحظ أنه يهدف إلى تحقيق ما يلي: إعادة النظر في تلك المشكلة الكلاسيكية والخطيرة، مشكلة حرية الاختيار، وذلك على ضوء منظور الانخراط الوجودي في الحياة. يقول مواصلاً كلامه في السؤال نفسه: «وهذا نظر ينسلّ إلى الجبر والاختيار، وهما فنّان يحتاجان إلى تحديد نظر، وتجديد اعتبار. والحال المقسِّمة للبال مانعة من قضاء الوطر، وبلوغ الغاية في النظر» (ص 148).

هناك معطى نفساني آخر منغرس فينا جداً. وهو يقدم للتوحيدي موضوعاً مكملاً للسابق: قصدت موضوع الأمل. وهو يستخدمه لترسيخ موقفه أكثر، أي لإثبات أن حب هذه الحياة يعبّر عن نزعة طبيعية ومتجددة فينا باستمرار. يقول: «لِمَ كلما شاب البدن شبّ الأمل؟ قال أبو عثمان النهدي: قد أتت عليّ مائة وثمانون سنة، وأنكرت كل شيء إلا الأمل، فإنه أحدّ ما كان. ما سبب هذه الحال؟ وعلى ماذا يدل الرمز فيها؟ وما الأمل أولاً؟ وما الأمنية ثانياً؟ وما الرجاء ثالثاً؟ وهل تشتمل هذه على مصالح العالم؟ فإن كانت مشتملة فلم تواصى الناس بقصر الأمل، وقطع الأماني، وبصرف الرجاء إلا في الله ـ تبارك وتعالى ـ وإلى الله؟ فإنه ساتر العورة، وراحم العبرة، وقابل التوبة، وغافر الخطيئة، وكل أمل في غيره باطل، وكل رجاء في سواه زائل» (سؤال رقم 294، ص 233).

ألا ينبغي علينا أن نرى، هنا أيضاً، طريقة جريئة لطرح المشكلة المركزية في الإسلام، ألا وهي: الثقة بالله (أي التوكُّل)؟ وهي مسألة يخلط الكثيرون في الممارسة العملية بينها وبين استقالة الإرادة أمام المقاومة التي يبديها العالم والمجتمع. أقصد الصعوبات التي يواجهها الإنسان في المجتمع والعالم. ألا ينبغي أن نفهم من «مصالح العالم هذه التي نسعى إليها بالأمل والأمنية والرجاء» ان هناك ضرورة للإنسان لكيلا يستسلم أمام المؤامرات الخسيسة والغادرة لأشباهه من البشر؟ أقصد ينبغي ألا يتراجع مهما لاقى من متاعب ودسائس (في ظل القوانين الجائرة) عن الحقوق السامية للروح والفكر. أليست المحافظة على حقوق الروح بهذه الطريقة عن طريق التحدي (إذا لزم الأمر) للحكام الذين يسحقونها ويفسدونها[192]، هي الطريقة المثلى لتسليم النفس إلى الله والاتكال عليه؟ ينبغي أن يتحمل المرء مسؤولية الفشل والعذاب وسقوط الأوهام عن طريق النضال أولاً من أجل الخروج منها، أو على الأقل تحجيم آثارها الضارة. ثم أخيراً ما عليه إلا أن يستسلم لإله الحق والعدل عندما لا يتبقّى هناك أي أمل في الانتصار والتغلب على مصاعب الحياة[193].

2 ـ ولكن هناك من جهة أخرى شيء يستحق الاهتمام ويتيح لنا أن نطرح عدة فرضيات حول الوضع البشري. والتحقق من صحة هذه الفرضيات أو عدم صحتها من شأنه أن يجدد في الوعي الإسلامي بخاصة فكرة الحرية. قصدت بهذا الشيء مسألة الانتحار.

فالإنسان المخنوق من قبل الضغوط الجماعية للمجتمع، والمطارد من قبل الحسّاد والأشرار، والمكبوت في أعز مشاعره وأحاسيسه من قبل عصابة المتزمتين والمتعصبين والظاهريين الحرفيّين، يمكن أن يصل به الأمر إلى درجة فقدان آخر ذرة من الاستقلالية الذاتية التي يمتلكها. ويفقد بالتالي الشهادة بطريقته الخاصة على علاقته بالله. وفيما يخص التوحيدي فقد كانت علاقته بالله عظيمة. كانت محدَّدة من قبل غنى المفهوم، وجرأة المشروع الذي يولّد في داخله تقاطعاً مثالياً رائعاً بين التيارات الثقافية، والتراثات العقلية، والأغذية الروحية. ينبغي ألا ننسى أنه عاش تجربة «المنفى» في وطنه، أو الغربة في شعبه بشكل كثيف وحاد. وقد وصلت به هذه التجربة إلى حد الدوار أو الدوخة الداخلية[194]. إن الموقف العقلاني الذي اتخذه في مواجهة الموقف الأسطوري التوتاليتاري الذي لم تمسّه النزعة الثقافوية إلا قليلاً، قد رمى به تدريجياً في وحدة موحشة وقاسية داخل شعبه ومجتمعه. ولا ريب في أنه فكر أكثر من مرة في الانتحار كحل لمشكلته. فهو يتساءل مثلاً: «لِمَ سهل الموت على المعذَّب مع علمه أن العدم لا حياة معه، وليس بموجود فيه، وأن الأذى ـ وإن اشتدّ ـ فإنه مقرون بالحياة العزيزة؟ هذا وقد علم أيضاً أن الموجود أشرف من المعدوم، وأنه لا

شرف للمعدوم، فما الذي يسهّل عليه العدم؟ وما الشيء المنتصب لقلبه؟ وهل هذا الاختيار منه بعقل أو فساد مزاج؟» (رقم 74، ص 187).

أما السؤال (رقم 56 ص 150) فهو أكثر وضوحاً ودلالة على المناقشة المأساوية التي تدور في روح المؤلف. يقول السؤال: «ترى ما السبب في قتل الإنسان نفسه عند إخفاق يتوالى عليه، وفقر يحوج إليه، وحال تتمنّع على حوله وطوقه، وباب ينسدّ دون مطلبه ومأربه، وعشق يضيق ذرعاً به، ويبعل (أي يضجر) في معالجته؟ وما الذي ينتصب أمامه، ويستهلك حصافته، ويذهله عن روح مألوفة، ونفس معشوقة، وحياة عزيزة؟»[195].

هل يتحدث التوحيدي عن العدم[196] بعد الموت من أجل أن يثير دحضاً حاسماً للانتحار باسم الجوهر الخالد للإنسان، أو لكي يزيد عن طريق آثار البلاغة اللفظية من تلك العظمة المرعبة للخيار الذي يضعنا الانتحار أمامه: إما الوجود أو اللاوجود؟ إن التضاد القوي الذي يقيمه بين الحياة الثمينة والوجود المحسوس من جهة، وبين العدم فيما وراء القبر من جهة أخرى، يدهش أولئك الذين لا يعرفون شيئاً كثيراً عن أرثوذكسيته الدينية. ولكن ينبغي أن نتذكر أنه كان ذا طبيعة مندفعة ولا يتردد عن التعبير بكل صراحة، إن لم نقل بكل فجاجة، عن مشاعره التي تخطر بباله. لا ريب في أن فكرة الانتحار كانت تلاحقه وتعذبه من حين لآخر. نقول ذلك وبخاصة أنه عاش عمراً مديداً، وكلما تقدم في السن كما زاد تشاؤمه. إن الأسئلة التي يطرحها توحي لنا بالكثير من المحاجات المتناقضة التي كانت تغلي في نفسه بشأن مسألة الانتحار. ومن بينها كانت هناك محاجات بسيطة ومحاجات معقدة.

كان مفعماً بالعذاب والتمرد والنقمة على الحياة. وقد أحس في بعض اللحظات بالرغبة في الخلاص: أي في قتل نفسه، كما يحصل لأي شخص يعيش مثل هذه الظروف الضاغطة. ففي لحظات اليأس المطبق يصعب علينا أن نتخيل مستقبلاً آخر غير الانتحار. ولكن بما أن حياته الداخلية كانت شديدة الغنى، فإنه لمن المحتمل أن يكون قد رفع المناقشة فوق مستوى هذا الهروب العادي نحو الفراغ، أو هذا القفز الهائل في المجهول. لا ريب في أن قتل نفسه بشكل مفاجئ ومتعمد قد يبدو له بمثابة التأكيد الأعلى لمقاومته ضد القوى المعادية. فبعد أن أنهك نفسه في الحفاظ على ذلك الجزء الصغير من الحرية[197]، الذي بدونه تصبح الحياة بلا قيمة أو لا شيء، فإنه اضطر لملاحظة هزيمته أو للاعتراف بها. فقد أنهكه الصراع مع معاصريه واستنفد قواه. وبالتالي، ألا يصبح واجباً عليه أن يخلّص من القبضة الخانقة للوجود جوهر هذا الوجود الذي ينبغي أن يظل نقياً

صافياً لكي يستحق رضا الله والاتحاد به؟ في حوالى نهاية حياته وجد التوحيدي الوسيلة للتوفيق بين الصبر الجميل أمام المحن، ورفضه المصمّم والعنيد للتنازل أمام البشر، وذلك عندما أحرق جميع كتبه. ألم ينقذ رمزياً الأصالة المصونة التي لا تُنْتَهك لوعيه إذ حرقها؟ ألم ينقذها في الوقت الذي راح ينتظر بكل شجاعة اللحظة التي «يسترد فيها الله وديعته»: أقصد لحظة موته؟

مهما يكن من أمر، فإننا نستخلص من هذا التحليل أن الجوهر والوجود لم يكونا بالنسبة له فقط مفهومين غنيّين بالمعاني التأملية. فمن الأول كان يتذوق بفضل شيوخه الصوفيين[198] المضمون المتعالي ويشعر بالتسارع الديناميكي الذي يخلعه هذا المضمون على كل انخراط ديني. ذلك أنه بفضل هذا الانخراط العاطفي في واقع يتجاوز الواقع، فإنه لم ينفصل أبداً عن ذلك الجهد المتمثل بـ «الصقل الذهني»، والذي يؤدي إلى «منظورات عميقة» تطل على الإلهيّ. وأما عن المفهوم الثاني ـ أي مفهوم الوجود ـ فإنه يمكن أن نقول ما يلي: إن النزعة الفردانية الظافرة، على الأقل في أوساط الطبقة الارستقراطية[199] في العصر البويهي، قد رسخت في داخله شعوراً محسوساً جداً باللذة والاستمتاع[200]. ويبدو أن الاصطدام العنيف والدائم بين هذين الشعورين المتضادين هو الذي يشكل الخاصية الأساسية لشخصية التوحيدي المحزنة والمثيرة للشفقة. (فهو من جهة يريد أن يستمتع بملذات الحياة، وهو من جهة أخرى لا يستطيع لأنه فقير محارب. وهذا التناقض عذبه طيلة حياته كلها).

توجهاتـه الثقافيـة

إذا لم يكن التوحيدي صوفياً عادياً يمارس عمداً الزهد في العالم، فإنه لم يكن أيضاً فيلسوفاً صرفاً. وقد عاب عليه مسكويه أكثر من مرة عدم تقيّده بالمصطلحات الفلسفية المكرسة، أو بقواعد المنطق. والسبب هو أن التوحيدي ينتمي في الواقع إلى التراث الثقافي الذي دشّنه الجاحظ. ومعلوم أنه كان من أكبر المعجبين به[201]. وهذا يعني أنه كان ينتمي إلى وعي تاريخي عربي بالخالص، في الوقت الذي يهتم بمطالب الوعي الجديد المتولّد عن نجاحات الفلسفة والصوفية والتشيُّع. كان ينفتح على هذا الوعي الجديد بقدر ما يسمح به اتساع آفاقه كأديب. هناك دراسة رائعة تستحق أن تُنْجَز يوماً ما من قبل أحد الباحثين. وأقصد بها دراسة الدور الكبير الذي لعبه التوحيدي من أجل فهم واستيعاب الموضوعات والصياغات التعبيرية الجديدة، وكيف أنه ساعد الطبقات المستنيرة في العراق البويهي على فهمها واستيعابها أيضاً. وأقصد بها الموضوعات الفلسفية والعلمية. ولكن ينبغي إنجاز هذه

الدراسة من خلال منهجية جديدة تقطع مع القوالب الكلاسيكية المفروضة من قبل تصور كلاسيكي للأدب وللأعمال الثقافية بشكل عام. ينبغي على هذه المنهجية الجديدة أن تعتمد بشكل أساسي المنهجية السوسيولوجية أو الاجتماعية[202].

بما أننا واعون لحدود دراستنا أو لمحدوديتها، فإننا سوف نكتفي هنا بإيراد بعض الملحوظات والإشارات التي يمكن أن تخدم كقاعدة انطلاق لأبحاث مقبلة ضمن الخط الذي نرغبه.

ينبغي أن نعلم أن إحدى الخصائص المميزة للتراث الثقافي العربي تكمن في الثقل الحاسم الذي تضغط به اللغة على كل محاولة لتصور الواقع أو للتعبير عنه. لقد أُنجزت دراسات علمية معمقة عن الموضوع سابقاً، وبرهنت إلى أي مدى تختلف فيه البنية النحوية للغة العربية عن البنية النحوية للغات الهندية ـ الأوروبية[203]. وهذه البنية تفرض على الفكر مساراً اعتراضياً مختلفاً جداً عن مسار اللغات الأوروبية. نقصد بالاعتراض هنا إنزال عبارة معترضة بين الفعل والفاعل مثلاً. فالبنية الانطوائية للغة العربية تختلف عن البنية التدرجية أو التقدمية للغات الأوروبية. لكي نحدد الأمور بدقة فلا نقع في التبسيط الزائد عن الحد بين السبب والنتيجة فإننا نقول ما يلي: إن الروح خاضعة لتوتر جدلي ذي اتجاهين متعاكسين. وهذا التوتر يجعل منها قوة وسائطية بين مناخ العلامات الديناميكية المشكَّلة من الجذور اللغوية، ومناخ التصورات التي هي في طور البلورة. بمعنى آخر، فإن الحقيقة الواقعية المرئية ليست فقط معدَّلة لكي تتأقلم مع الخصوصيات الإدراكية للذات الرائية، وإنما ينبغي عليها أيضاً أن تندمج داخل المعطى اللغوي الذي يفرض نفسه بكل قوة وخصوصاً أنه مدعوم من قبل جذر لغوي لا يمكن تدميره. وهذا الجذر يبدو كنار مركزية تشعّ منها وتعود إليها كل اندفاعات الفكر والروح البشرية. أقصد الروح في حالة تماسّها مع العالم. فيما بعد نلاحظ أن اللغة تقيم منذ البداية شبكة تناغمية لا يمكن أن يسيطر على امتدادها وفعاليتها التعبيرية إلا الشاعر المطبوع. وهكذا تتخذ اللغة كل قيمتها بصفتها كنزاً جماعياً تتمركز فيه كل القيم وكل القدر التاريخي لشعب ما.

إن التوحيدي يجسّد تماماً هذه الحالة العقلية في عزّ القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي: أي في لحظة حصلت فيها المواجهة بين الطرق الساميّة للمعرفة، والطرق الهندية ـ الأوروبية للمعرفة أيضاً. وقد وصلت هذه المواجهة إلى ذروتها، أي إلى حد الصراع من أجل الحياة. كان مسكويه يمارس بكل صرامة منهجية المقولات الأرسطوطاليسية، ويتابع استكشافاً مستمراً ومتواصلاً للواقع. وكان يطالب دائماً بأن الكلمات المستخدمة في التحديدات والتعبير عن المفاهيم المبلورة من قبل

العقل ينبغي أن توضَّح أولاً بشكل قاموسي أو معجمي. يحصل ذلك بشكل أن الفيلسوف يجد نفسه مجبراً على أن يوفّق بين النتائج العقلانية التي يتوصل إليها، وبين الاستخدام اللغوي الشائع. نضرب على ذلك المثل التالي: إن العملية المشتركة التي يستخلصها التحليل النفساني من الرؤية، والرويّة، والرؤيا، قد وُضِّحت من قبل الاشتقاق. فأصل الكلمات الثلاث أو جذرها واحد. يقول مسكويه موجهاً كلامه للتوحيدي: «واشتقاق هذه الألفاظ يدلك ـ أيها الشيخ اللغوي أيّدك الله ـ أن المعنى فيها واحد، لأن الرؤية، والرويّة، والرؤيا وإن اختلفت بالحركات فهي متفقة بالحروف. وكذلك إذا قلت: رأى فلان، وارتأى وروّى، فهذه صورة الأسماء المشتقة، وأنت تعرف أحكامها لدربتك بها. وكذلك الحال في أبصر، واستبصر، وفي البصر، والبصيرة»[204]. في الواقع، إن مسكويه يلتقي بالمنظور اللغوي للتوحيدي والقائل بنظرية الأصل الإلهي للغة وبتقديس العربية عن طريق الوحي القرآني. فهو يقول مثلاً فيما يخص التمييز بين المُستبهَم والمُستغلَق: «المستبهم من الأمور مرتبة زائدة على المستغلق، يدلك على ذلك الاشتقاق، فإن الاشتقاق ملائم للمعاني موافق لها، لأن صاحبه إنما يشتق لكل معنى من اسم موافق له لا محالة وإلا لم يكن لاشتقاقه معنى، ولا لتكلّفه ذلك فائدة. وليس يُظنّ هذا بالمميز منا فكيف بواضع اللغة» (ص 328).

بعض المسائل تثير تلك المشكلة التي طالما نوقشت: أقصد مسألة العلاقات بين القياس النحوي والقياس البرهاني للفيلسوف، ثم قيمة كل واحد منهما (انظر السؤال رقم 114 ـ ص 265، ثم 115 ـ ص 266 ـ 267، ثم 132 ـ ص 293). في هذه المناقشة نلاحظ حصول صدام بين كلتا العقليتين: عقلية التوحيدي، وعقلية مسكويه. ونلاحظ هنا أن التوحيدي ينضم بوضوح إلى معسكر أستاذه السيرافي[205]، الذي يستشهد به غالباً بصفته المدافع الأكبر عن الطابع العربي المحض لعلم النحو[206]. يقول سائلاً مسكويه: «رأيت رجلاً يسأل شيخاً من أهل الحكمة، فقال له: العرب تؤنث الشمس وتذكّر القمر، فما العلة في ذلك؟» (ص 266). عندما يطرح التوحيدي على مسكويه هذا السؤال فإنه يقصد إزعاجه أو إحراجه في الواقع، لأن السؤال نفسه طرح على شيخ من أهل الحكمة ولم يعرف الجواب عليه. فكيف يمكن لمسكويه أن يعرفه؟

ثم يحرص على تنبيهنا بأن هذا السؤال يخفى على المتمسحين بالعلم، أي السطحيين. يقول بالحرف الواحد: «والمعنى فيه خاف ليس من شأن المتمسحين في العلم، بل من شأن المتبحرين فيه، الخائضين في غماره، البالغين إلى قراره. وهيهات ذلك العلم عميق البحر، عالي الفلك، وليس كل قلب وعاء لكل سانح، ولا كل إنسان ناطقاً بكل لفظ، ولا كل فاعل آتياً بكل عمل» (ص 267).

هل ينبغي أن نفهم من ذلك أن اللغة التي هي مجال متميز للمعرفة المعمقة تظل عصيّة على الثقافة الفلسفية ومزعمها الكوني في معرفة كل شيء؟ نقول ذلك على الرغم من أن هذه الثقافة الفلسفية تظل سطحية. أو هل ينبغي أن نقول بكل بساطة بأنه من النادر جداً، إن لم يكن من المستحيل، أن يسيطر الشخص الواحد على اختصاصين واسعين جداً وغنيّين كالفلسفة وعلم الألفاظ والمعاجم؟ ولكن في الوقت الذي يلاحظ استقلالية القواعد النحوية بالقياس إلى القواعد المنطقية، فإنه ليبدو لنا أن التوحيدي تطور باتجاه الموقف التوفيقي لأبي سليمان، وبخاصة فيما يتعلق بمشكلة الإيمان والعقل. والواقع أن أبا سليمان المنطقي كان قد استبصر أو لمح الحل المثالي، حيث يمكن للعلم والإيمان أن يصلا إلى ذروة خصوبتهما من خلال التعاون الوثيق بينهما.

وهو يقول في المقابسات[207] بما معناه: «إن النحو منطق عربي، والمنطق نحو العقل... ولا نستعير من المنطق لكي يؤسِّس علم النحو بشكل صحيح، كما أننا لا نستعير من علم النحو لكي يصبح علم المنطق صحيحاً ومبنياً بشكل كامل»[208].

كان العرب حريصين دائماً على القول بأنهم يمتلكون مفاهيم وتصورات مستقلة فيما يخص علم النحو، والشعر، والنثر، وفن الخطابة. ومع النحو راحت هذه الأشياء الأخيرة تتعرض لهجمات الفلسفة اليونانية أو تأثيراتها. ينبغي أن نذكر هنا أسماء قدامة بن جعفر (مات بعد 320هـ/932م)، والفارابي (مات 339هـ/950م)، واسحاق بن ابراهيم (مات بعد 335هـ/946م). فهم المفكرون الأساسيون الذين ساهموا في التوفيق بين النظريات الأدبية العربية، المكرسة منذ عدة قرون، والقواعد المنطقية التي أصبحت شهيرة بعد أن تمت ترجمة كتب أرسطو فيما يخص البلاغة وفن الشعر بشكل صحيح قليلاً أو كثيراً[209]. وقد سأل التوحيدي مسكويه عن الأسباب التي تجعل من العروضيّ شخصاً أدنى قيمة من الشاعر المطبوع. يقول في السؤال (رقم 124، ص 282): «لم صار العروضيّ رديء الشعر، قليل الماء، والمطبوع على خلافه؟ ألم تُبْنَ العروض على الطبع؟ أليست هي ميزان الطبع؟ فما بالها تخون؟

قد رأينا بعض من يتذوق وله طبع يخطىء ويخرج من وزن إلى وزن، وما رأينا عروضياً له ذلك. فلم كان هذا ـ مع الفضل ـ أنقص ممن هو أفضل منه؟».

ثم يتحدث أيضاً عن أهمية كل من الشعر والنثر ودورهما (في ص 308): «سأل سائل عن النظم والنثر، وعن مرتبة كل واحد منهما، ومزية أحدهما، ونسبة هذا إلى هذا، وعن طبقات الناس فيهما.

فقد قدم الأكثرون النظم على النثر، ولم يحتجوا فيه بظاهر القول، وأفادوا مع ذلك به، وجانبوا خفيّات الحقيقة فيه. وقدم الأقلّون النثر، وحاولوا الحجاج فيه».

عندما يتحدث التوحيدي عن كل هذه المسائل، فإنه لا يفعل إلا أن يعبر عن آراء شائعة ومشتركة في الأوساط الأدبية السائدة في عصره. ولكن ينبغي أن نلاحظ أنه لم يهتم إلا بالمسائل المتعلقة بالمعنى الأساسي للأنواع الأدبية المشرَّحة بكل دقة من قبل كتب النقد العربي. ولما كان هو نفسه كاتباً من الطراز الأول، فإنه يشعرنا عن طريق هذه الأسئلة بأن الشعر ينبغي أولاً أن يكون عفوياً وعميقاً نافذاً. وأما الخطاب المرتجل فينبغي أن يكون محمِّساً لجمهور السامعين. وأما النثر فينبغي أن يكون فصيحاً ومليئاً بالأفكار[210]. من المعلوم أن الناظمين الرديئين للشعر والثرثارين المدعين أو المغرورين كانوا يملأون الساحة الأدبية في وقته. وضدهم راح يدافع دائماً عن الابتكارية الانطباعية للخطاب العربي في صيغه الثلاث: شعر، ونثر، وخطاب مرتجل. لقد دافع عن ذلك بشكل عملي من خلال كتاباته الرائعة ونقده الثاقب والعميق[211].

ولكن هذا الدفاع يبدو ضمنياً أكثر مما هو صريحاً في «الهوامل». في الواقع، إن اتجاهاته الثقافية تتجلى على أفضل وجه في أسلوبه، ثم على أثر ذلك تتجلى في الجمهور القارىء الذي يتوجه إليه[212]. وفي هذا الأسلوب نلاحظ ميله للاستشهاد بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والأخبار. كما نلاحظ ولعه برواية النكتة المضحكة أو الغريبة التي تخفّف من تجهُّم أو ملل النص الجاد أكثر من اللزوم. كما ونجده يلتقط في السلوك الجماعي أو الفردي التفاصيل الصغيرة التي تعبر عن فكرة، أو عيب في حالة ما، أو الاستخدام الشائع للمصطلحات المجازية. وأما إيقاع الجملة فيتوصل إليه المؤلف عن طريق التناظر الرزين بين التعابير والتناغم الخفيف، ولكن أبداً ليس عن طريق التجاور المتصلّب بين الفقرات، ولا عن طريق السجع أو البحث المنتظم عن القافية[213].

هذه هي السمات المشتركة للأسلوب الكلاسيكي في النثر العربي الذي يمكن اعتبار الجاحظ أول مثال ناجح عليه. ولكن التوحيدي يضيف إليها سمة أخرى تميّزه عن سلفه الأكبر ألا وهي: غنائيته. إنهم لقلّة قليلة من الكتّاب العرب في القرون الوسطى أولئك الذين عبّروا عن همومهم وجراحاتهم الداخلية مثلما فعل أبو حيان التوحيدي. فكثيراً ما انعكست في كتاباته شكواه الداخلية بشكل يثير التعاطف معه والإعجاب به. ونعتقد أننا بيّنا بما فيه الكفاية إلى أي مدى تتدخل أناه الذاتية حتى في نص محدود ومكثَّف كالشوامل. فهو عبارة عن مجرد أسئلة مطروحة على شخص آخر، ومع ذلك فقد وجد الفرصة لكي يعبّر عن نفسه وذاتيّته الحميمة بشكل أو بآخر. ولكن عواطفه الشخصية تبدو

هنا ضمنية أو موحى بها من بعيد أكثر مما عُبِّر عنها صراحة، كما حصل في كتبه الأخرى كالامتاع والمؤانسة، والمقابسات، والصداقة والصديق. إن هذا التدخل المستمر، ولكن المحجوب، للتجربة الذاتية المعاشة في المشروع الفكري أو الفلسفي يضمن للكتاب قيمة استثنائية كشاهد على عصره. إن الهوامل تبدو، وإلى حد كبير، بصفتها الأصداء التي نلقاها في روح حساسة وقوية كروح التوحيدي. أقصد أصداء الموضوعات الفلسفية، والعلمية[214]، والأدبية التي كانت تغذّي كل الحياة الثقافية في المجتمع البويهي. (بمعنى أن التوحيدي يضفي حتى على الموضوعات الجافة كالفلسفة والمنطق بعض الطراوة الأدبية التي تقرّبها إلى قلوبنا. أنه أديب حساس بقدر ما هو مفكر عميق).

كيف رد مسكويه على هذا النداء الذي يتضافر فيه الذكاء النقدي والوعي الحساس المعذَّب؟ هل استشعر الملابسات العديدة التي تنطوي عليها الهوامل، أي أسئلة التوحيدي؟ أم أنه اكتفى باقتناص الفرصة السانحة لعرض أفكاره الفلسفية الخاصة به هو بالذات؟ إن تفحص موقفه الفلسفي ومنهجيته وانتربولوجيته (أي نظرته للإنسان) سوف يتيح لنا تقدير مدى تواجد البعد الإنساني في مشاركة مسكويه في هذا الكتاب.

2 ـ مسكويه: أو الإنسانيّ الرصين

تحليل للشوامل

بقدر ما كانت الهوامل مغموسة بالأشياء الوجودية والعاطفية وتدخل القارىء في طرق متشعبة وعديدة لأنها تثير مشكلة الإنسان في مواجهة العالم وداخل العالم، بقدر ما كانت الشوامل موضوعية بشكل بارد ومحصورة بالتحليل المدرساني السكولاستيكي[215]. إن الهوامل لا تثير مشكلة الإنسان على هيئة العرض الخطي المستقيم الذي يخدّر الفكر أكثر مما يحركه ويثيره. وإنما عن طريق المناوشة المستمرة لعبقرية ماكرة تبحث عن الصعوبة في كل مكان وبلا هوادة (المقصود عبقرية التوحيدي). وفي حين أن اندفاعة التوحيدي القوية لا تثير أمامنا إلا بعض خطوط القوة ذات التشعّبات المتعددة، فإن مسار مسكويه يتقيّد بشكل صارم بموقف ومنهجية يؤكدان نفسيهما ضمنياً في كل جواب، وصراحة من حين لحين. ولذلك، فلكي نقيّم بشكل أفضل قيمة وأهمية النظام الفكري الذي نحاول تركيبه أو استخلاصه من خلال التفسيرات المتبعثرة والمكرورة التي تقدمها الشوامل،

فإنه ينبغي علينا أولاً أن نحدد السمات الأساسية لهذا الموقف ولتلك المنهجية. (فهنا يكمن الفرق بين فهم مسكويه للفلسفة، وفهم التوحيدي لها، ثم الفرق بين أسلوب كل منهما).

الموقف الفلسفي لمسكويه

ما إن نراقب عن كثب سمات الموقف الفلسفي لمسكويه حتى نجد ما يميزه عن موقف الفيلسوف الحديث في عصرنا. فإذا كان يشترك معه في الموقف الفكري نفسه الذي يدفعه إلى تعميق التفحص العقلاني باستمرار، إلا أنه لا يمتلك غناه العقائدي نفسه، ولا مرونته من حيث فهم الإشكالية أو طرحها. إن هذه الملاحظة تستحق الإشارة لأنها تنطبق على الكثير من الفلاسفة المسلمين وليس فقط على مسكويه. ويبدو أن تقدمهم الفكري قد فُرمل أو أُوقف عند حدود معينة بسبب العامل التالي: وهو أن الجهاز العقلي الذي كان متوافراً لديهم لم يكن حريصاً على التغلغل في أعماق الواقع بقدر حرصه على الصرامة الشكلانية. هذا هو في رأينا سبب محدودية عقلانيتهم أكثر مما هو الخوف من الوحي الديني أو احترامه والتقيّد به. فأرسطو وأفلاطون المشروحين والمعلَّق عليهما من قبل تراث طويل وغامض أثَّرا في نهاية المطاف على أشخاص كمسكويه أكثر مما أثر القرآن. أقصد بأن تأثيرهما كان أكثر حسماً وشمولية.

هكذا يبدو لنا مسكويه كمفكر ذي وعي «مُعَلْمَن»[216] إلى حد كبير، مثله في ذلك مثل مفكرين آخرين في عصره. فالبعد الديني لا يفرض نفسه عليه إلا على هيئة مجموعة من الشعائر والطقوس، التي لا نعرف فيما إذا كان يحترم فيها الإكراه الاجتماعي أو التعبير الرمزي عن إيمان شخصي جداً[217]. فالكون يسترعي انتباهنا وتأملنا ولا ينبغي أن يثير خضوعنا الخائف. والعقل ينبغي أن ينفذ إلى جميع الأسرار، بما فيها تلك التي يفرضها الإيمان الديني بدون أي تفسير[218]. ويمكن لعقلنا ضمن حالات متميزة أو مؤاتية أن يقوم بهذه المهمة على أحسن وجه لأنه مقاد من قبل ضوء سماوي صادر عن العقل الفاعل. وهذا الأخير يشكل المصدر الذي لا ينفد لكل أفعالنا التحليلية والنقدية. كما ويشكل ضمانة صلاحيتها أو صحتها.

هذه هي بشكل عام عقيدة كل الفلاسفة المسلمين، لخصناها في كلمات معدودات. وهي بدون شك عقيدة مسكويه العليا. نقول ذلك ونحن نعلم أن أصوله الفارسية والاتجاهات الفكرية لزمنه قادتاه باتجاه نوع من التأمل الرصين للفرادات أو للغرابات الخصوصية[219]. وهذا شيء مضاد للأحادية الوجودية التي ينغلق داخلها الوعي الديني.

إن الروح، ضمن هذا المنظور، ليست فقط مستعدة لفهم كل شيء لأنها تخلّصت من كل معطى خارجيّ عليها، وإنما هي مشدودة بقوة نحو تحديد صحيح لطبيعتها الخاصة ولعلاقتها بالكون. ولكن هذا الموقف لكي يصبح خصباً حقيقةً، ينبغي أن يخضع لإلزامات معيارية تشكل في آن معاً شرط ممارسة العقل ومعيار ممارسته لدوره بشكل صحيح وجيد. من الواضح أن هذه المبادىء مدينة بالكثير للتراث الفلسفي الإغريقي، وبالتالي فلا داعي لأن نتوقف عند هذه النقطة أكثر مما يجب. وإنما سوف نكتفي بتحديد هذه المبادىء من خلال المنظور الذي اتبعه مسكويه في الشوامل[220].

يقول في (ص 343)[221] ومن خلال أجوبته على أسئلة التوحيدي: «فإذا عُرِفَ لِمَ وجد الشيء، وما غرضه الأخير، أعني الذي وجد من أجله، انقطع البحث، وحصل العلم التام بالشيء، وزالت الشكوك كلها في أمره». وكان التوحيدي قد طرح عليه السؤال التالي: لِمَ صارت أبواب البحث عن كل شيء موجود أربعة، وهي: هل، والثاني ما، والثالث أي، والرابع لِمَ؟ فأجابه مسكويه قائلاً في (ص 342): «لأن هذه الأشياء الأربعة هي مبادىء جميع الموجودات وعللها الأُوَلْ.

والشكوك إنما تعرض في هذه، فإذا أُحيط بها لم يبق وجه لدخول شك. وذلك لأن المبدأ الأول في وجود الشيء هو ثبات ذاته، أعني هويته التي يُبْحَث عنها بهل، فإذا شك إنسان في هوية الشيء، أي في وجود ذاته لم يبحث عن شيء آخر من أمره. فإذا زال عنه الشك في وجوده، وأثبت له ذاتاً وهوية، جاز بعد ذلك أن يبحث عن المبدأ الثاني من وجوده وهو صورته، أعني نوعه الذي قوَّمه، وصار به هو ما هو، وهذا هو البحث بما، لأن ما هي بحث عن النوع والصورة المقوّمة.

فإذا حصّل الإنسان في الشيء المحجوب عنه هذين، وهما: الوجود الأول والهوية التي بحث عنها بهل، والوجود الثاني وهو النوعية أعني الصورة المقوّمة التي بحث عنها بما، جاز أن يبحث عن الشيء الذي يميّزه من غيره، أعني الفصل. وهذا هو المبدأ الثالث لأن الذي يميزه من غيره هو الذي يُبْحَث عنه بأي، أعني الفصل الذاتي له.

فإذا حصّل من الشيء المبحوث عنه هذه المبادىء الثلاثة لم يبق في أمره ما يعترضه شك، وصحّ العلم به إلاّ حال كماله، والشيء الذي من أجله وجد. وهذه العلة الأخيرة التي تسمَّى الكمالية وهي أشرف العلل. وأرسطوطاليس هو أول من نبّه عليها واستخرجها. وذاك أن العلل الثلاث هي كلها خوادم وأسباب لهذه العلة الأخيرة[222]، وكأنها كلها إنما وجدت لها ولأجلها. وهذه التي يُبْحَث عنها بلِمَ».

وحدها المعطيات الطبيعية المباشرة، أو الأوائل الطبيعية بحسب لغة مسكويه، تنجو من هذا التفحص النقدي. وذلك لأنه من طبيعة الأجسام الفيزيائية أن تميل نحو الأسفل[223]. كما أن من طبيعة العين أن ترى ببعض أجزائها، ومن طبيعة الأذن أن تسمع عندما يهتز الهواء بطريقة ما (ص 263 - 264). وهذه إدراكات خاصة تتيح للروح أن ترتفع حتى تصل إلى المقدمات الضرورية التي ينبغي أن يرتكز عليها كل برهان علمي (ص 292 - 293؛ ينبغي أن نقرأ بيّن وليس تبيّن في الصفحة 293، السطر الثالث).

هكذا نجد أن مسكويه يتخذ موقف الإخلاص الصارم والدقيق لمبادىء القياس الأرسطوطاليسي وقواعده. وهو يعتبر ذلك بمثابة الشرط الذي لا بد منه بالنسبة لكل موقف فلسفي. ينتج عن ذلك تصور كامل للموضوعية العلمية ومسار نمطي كامل للعقل (أو مسار محدد للعقل). (فالموضوعية العلمية تعني بالنسبة له الفلسفة الأرسطوطاليسية).

والموضوعية تعني عندئذ التجرد من كل مشاعر عاطفية، ولجمْ المصالح الشخصية، أو الميول الذاتية. كما وتعني التجرد عن كل انتماء ديني أو مذهبي أو سياسي أو عائلي لكي يستطيع المفكر أن يطبق بنجاح مناهج تحليل الواقع. فهناك نتيجة واحدة تهم الفيلسوف في نهاية المطاف هي: الحقيقة المقبولة من قبل كل روح سليمة ورزينة، أي كل روح غير مبالية بأي مشروع إنساني آخر غير المشروع الفكري. وتزداد ضرورة قمع مشاعرنا الشخصية والذاتية كلما كان الموضوع المعالج يخص أحد الميول السرية الخاصة البشرية. ولهذا السبب فليس من قبيل الصدفة أن مسكويه اضطر لتوضيح مقصده من تكريس مقالة خاصة لعلم الكيمياء (في الواقع الخيمياء). وقد ذكّر في البداية بالمواقف القاطعة للكندي ولعلماء الكلام (أو اللاهوتيين) الذين يدينون الخيمياء بصفتها فعالية مزندقة، ثم بموقف ابن زكريا الرازي الذي يؤيد هذه الفعالية. ثم ختم كلامه قائلاً: «ولكلٍ حجج» وسننظر فيها نظراً شافياً، ونورد أقاويل الجميع. ويكون بحثنا عن ذلك بحث من قصده تعرُّف الحق دون الثمرة المرجوة من الكيمياء، فإن هذا هو غاية من يتفلسف في نظره وبحثه. ولا نبالي بعد ذلك صحّ أم بطل، لئلا تدعونا محبة صحته، ورجاؤنا إلى إثباته بخديعة النفس للهوى، أو نفيه على طريق العصبية. وفي هذا النظر طول لا يحتمله هذا الكتاب مع ما شرطنا فيه من الإيجاز. ولكن سنفرد له مقالة كما فعلنا ذلك في مسألة العدل[224] (ص 327): وينبغي على الاجتهاد، أي جهة التفكير الشخصي، أن يسعى لتحقيق هذا التطهير العقلي الذي يشكل الشرط المسبق لكل فعالية فكرية هادفة للتوصل إلى الحقيقة. والاجتهاد ينضج ويكتمل عن طريق تطبيقه على «كثير من مسائل العدد

والهندسة وسائر الموضوعات، ليس غرض الحكماء فيها وجود الغرض الأقصى من استخراج ثمرتها. وإنما مرادهم أن ترتاض النفس بالنظر، وتتعود الصبر على الرويّة والفكر إذا جريا على منهاج صحيح، ولتصير النفس ذات ملكة وقُنْيَة للفكر الطويل، ومفارقة الحواس والأمور الجسمية. فإذا حصلت هذه الفائدة فقد وجد الغرض الأقصى من النظر.

فما كان من الشرع متروكاً غير مبيَّن فهو ما جرى منه هذا المجرى، وكان الغرض فيه والمصلحة منه حصول النظر والاجتهاد فحسب. ثم ما أدى إليه الاختلاف كله صواب وكله حكمة»[225] (الصفحة السابقة).

وعندئذ نجد أن مفهوم الموضوعية يتخذ أهمية ذهنية أو تجريدية لا فكرية بالمعنى المحسوس. فالموضوعية كما يفهمها مسكويه لا تعني مراقبة الشيء ودراسته كما هو، بقدر ما تعني إدراجه في شبكة مسبقة من المفاهيم. فالأداة التي بلورها «صاحب المنطق»، أي أرسطو، لكي تقود الفكر في استكشافاته للواقع اتخذت كما نعلم وتحت تأثير العديد من الشارحين والمستخدمين وجوداً خاصاً. وتوصلت إلى تحقيق تماسك كاف لكي يفرض على الفكر الاتجاهات التي ينبغي أن يتخذها[226].

ولا نستطيع أن نقرر إلى أي مدى كان مسكويه وفياً للدرس الحقيقي للمعلم الأول[227]، أو إلى أي مدى اتصل به فيما وراء الشروحات العديدة للتراث المركب والمعقد (المقصود التراث الذي شرح أرسطو. فهناك فرق بينه وبين نصوص أرسطو الأصلية). لا نستطيع معرفة ذلك اعتماداً على دراسة كتاب واحد من كتب مسكويه. الشيء المؤكد بالنسبة لنا هو أنه يمتلك قدرة حقيقية على التحديد، أي تحديد الأشياء والمفاهيم مع كل الملابسات المنهجية[228] التي ينطوي عليها ذلك. وبالإضافة إلى هذا فإنه يمتلك قناعة المدرَّب المطلع الذي يعرف من الداخل فعالية صنعته. من هنا نتجت صرامته المنطقية التي لا تخلو من نزعة شكلانية، وحريته النقدية التي تؤدي بسهولة إلى انعدام سخائه الفكري، بل وحتى إلى تعصبه وعدم تسامحه. هكذا نلاحظ مثلاً أنه يوبخ التوحيدي على أقل هفوة يرتكبها بخصوص استخدام المفاهيم أو المصطلحات. كما يحاسبه على أقل انحراف يرتكبه بالقياس إلى المنهجية المكرسة لدى الفلاسفة الحقيقيين أو ما يدعوهم بالمحقِّقين: أي الباحثين بكل دقة وصرامة عن الحقيقة. وبما أن مسكويه كان واعياً بأنه لا يوجد في الفلسفة مفهوم حيادي[229]، فإنه راح يرفض الاستخدام الحر لأي كلمة أو لأي تعبير. وكان يدعو ذلك الاتساع في الكلام: أي إلقاء الكلام على عواهنه، ولذلك كان يرفضه. نضرب على ذلك مثلاً الصفحة (180) حيث يرفض تعبير «ملتمس النفس». وفي الصفحة (188) يحذر التوحيدي من الاستخدام الحرج

لكلمة «عدم». وفي الصفحة (208) يعيب على التوحيدي أنه يسلك في أسئلته الطريقة الخطابية[230] لا الطريقة المنطقية. وفي الصفحة (350) يقول للتوحيدي بأنه من الخطأ أن نتحدث عن اتحاد النفس بالجسم أو «اتصال النفس بالبدن» على حد تعبيره...الخ. ومن وجهة نظر منهجية نلاحظ أنه لا يجيب على أي سؤال من الأسئلة التي يطرحها التوحيدي إلا بعد أن يصحح الخطأ الوارد في السؤال. فهو يعيب على محاوره مثلاً أنه يطرح في المؤخرة الأسئلة التي كان ينبغي أن يطرحها في المقدمة. يقول له بالحرف الواحد في الصفحة (26): «هذه المسألة موشحة بعدة مسائل طبعية. وقد جعلتها مسألة واحدة، ولعل التي صيّرتها أذناباً هي أشبه بأن تكون رؤوساً». وفي الصفحة (88) يعيب عليه الخلط بين أسئلة ذات أهمية أو صعوبة غير متساوية. وأما في الصفحة (188) فإنه يعيب عليه أن ينطلق من أسس خاطئة ثم يبني كلامه واستنتاجاته عليها...الخ.

إن هذا اليقين المنهجي، أو لنقل هذا المعيار الأعلى للموضوعية المتمثل بمنطق المفاهيم، يلعب دوراً حاسماً في دحض آراء المتكلمين، والفقهاء، والفلاسفة الضالين وكل أولئك الذين يدعوهم بازدراء: بالجهَّال[231]. إن مسكويه يقدم غالباً تحليله الخاص المضاد لحشو وسفسطة كل أولئك الخطابيين المدّعين الذين يملأون الحلقات الثقافية أو الصالونات الاجتماعية[232]. وهو تحليل مكثَّف، متراص، ذو وضوح جذاب[233]. كان التوحيدي في السؤال رقم (50) قد استعرض عدة تحديدات للعلم مع الاعتراضات الموجَّهة لكل منها. وقد رد عليه مسكويه قائلاً منذ البداية: «أما الأجوبة المحكيّة[234] والاعتراضات عليها فأنا معرض عن جميعها إذ كان هؤلاء القوم الذين حكى عنهم ما حكى لا يعرفون صناعة التحديد. وهي صناعة صعبة تحتاج إلى علم واسع بالمنطق ودربة مع ذلك كثيرة» (ص 136).

ثم يتلو ذلك عرض قوي يفرض هذه الإدانة الصارمة ويرفع من قيمتها. (والمقصود بصناعة التحديد معرفة تحديد الأشياء والمفاهيم بشكل دقيق).

هكذا نجد أن القوالب المفهومية وأطر التصنيف ومبادىء الاتصال تفرض على كل مشروع فلسفي نوعاً من التصلّب النظري. وهذه الأشياء تشكل نوعاً من الشعائر أو الطقوس لدين الفكر. ولكن لحسن الحظ فقد خفّف من تصلّبها وقسوتها لدى مسكويه اللجوء المنتظم إلى الأصول الخاصة بكل علم، وكذلك نوع من الفضول المعرفي الذي لا حدود له. وكلا هذين الشيئين اللذين يصحّحان التصلّب يتضمنان عاملاً ثالثاً ينقذ الموقف الفلسفي من كل دوغمائية مطلقة. وأقصد به حسّ النسبية الذي كان يتمتع به مسكويه. هذه هي الميزات الثلاث التي كان يتمتع بها صاحب تهذيب الأخلاق،

والتي ينبغي أن نضيف إليها ميزة رابعة ألا وهي: وضوح الأسلوب. وبفضل كل ذلك فإن قراءة الشوامل تشعرنا أحياناً وكأنها نص حديث من الناحية الفكرية، وهو شعور ممتع ولذيذ. بالطبع نقول ذلك بشرط ألا نرتكب في حق المؤلف ذلك الاجحاف الذي يتمثل فيما يلي: وهي أن نلومه لأن وجهة نظره لم تتخلص بما فيه الكفاية من الموضوعات الأخلاقية الوعظية والمنظور الديني اللذين كانا يسيطران على الوعي الجماعي لزمنه ويوجهانه. لماذا أقول ذلك؟ لأن المهم في الموقف الفلسفي هو نمط النظرة التي نلقيها على العالم، وليس التأويل الذي نقدمه عن هذا العالم من خلال مفاهيم ومفردات ذلك الزمان. فمن الواضح أن مفاهيمه لم تعد مفاهيمنا. ويمكننا أن نلمح في فكر مسكويه حركة معينة لو أتيح له تطبيقها على زمننا بوسائل التحليل والتعبير التي نمتلكها، لصُنِّف بدون شك في عداد المفكرين الحديثين والمرنين[235].

سوف نكتفي هنا بتوضيح الملحوظات السابقة بشكل عملي محسوس من خلال مثال واحد اخترناه من جملة أمثلة أخرى عديدة، نظراً لأهمية الموضوع المعالج فيه[236]. ونقصد به ذلك الموضوع الذي طالما نوقش بكل حدة وعنف على مدار تاريخ الفكر اللاهوتي ـ الفلسفي. إنه موضوع الجبر والاختيار (أو الحتمية والحرية بحسب لغتنا المعاصرة). وبما أن الجواب الذي قدمه مسكويه على هذا السؤال هو من أطول الأجوبة الواردة في الكتاب، فإننا لا نستطيع أن نقدم إلا مفاصله الأساسية (الجواب يمتد من الصفحة 220 إلى الصفحة 226).

بدلاً من أن ينطلق من معطيات تجريدية أو من مسلمات دينية فإن مسكويه يفكّك الفعل الإنساني عن طريق الاهتمام به أولاً، أي الفعل من حيث ذاته على حد تعبيره. والمقصود الفعل إذا كان محصوراً بالفرد. ثم يهتم ثانياً بمصير الفعل: أي الفعل من حيث إضافته إلى غيره. يقول مسكويه في البداية: «إن الإنسان تصدر عنه حركات وأفعال كثيرة لا يشبه بعضها بعضاً. وذلك أنه يظهر منه فعل من حيث هو جسم طبيعي، فيناسب فيه الجماد. ويظهر منه فعل آخر من حيث هو نام، مع أنه جسم طبيعي، فيناسب بذلك الفعل النبات. ويظهر منه فعل آخر من حيث هو ذو نفس حساس، فيناسب بذلك الفعل البهائم. ويظهر منه فعل آخر من حيث هو ناطق مميز فيناسب بذلك الفعل الملائكة. ولكل واحد من هذه الأفعال والحركات الصادرة عن الإنسان أنواع كثيرة وإليها دواع، ولها أسباب، ويُنظَر أيضاً فيها من جهات مختلفة، وتعرض لها عوائق كثيرة، وموانع مختلفة، بعضها طبيعية، وبعضها اتفاقية، وبعضها قهرية. ومتى لم يفصل الناظر في هذه المسألة هذه

الأفعال بعضها من بعض، ولم ينظر في جهاتها كلها اختلطت عليه هذه الوجوه، والتبس عليه وجه النظر فيها، فعرضت له الحيرة، وكثرت عليه الشبه والشكوك.

ونحن نبين هذه الحركات ونميزها ثم نتكلم على حقيقة الجبر والاختيار، فإن الأمر حينئذ يسهل جداً، ويقرب فهمه، ولا يعتاص بمشيئة الله تعالى، فأقول: إن الفعل مع اختلاف أنواعه وتباين جهاته يحتاج في ظهوره إلى أربعة أشياء:

أحدهما الفاعل الذي يظهر منه.

والثاني المادة التي يحصل فيها.

والثالث الغرض الذي ينساق إليه.

والرابع الصورة التي تتقدم عند الفاعل، ويروم بالفعل اتخاذها في المادة، وربما كانت الصورة هي الفعل بعينه» (ص 221).

أما مفهوم «القريب» و«البعيد» فقد جاءا لكي يعقدا، أو بالأحرى لكي يخفّفا من هذه المنهجية في مقاربة المشكلة. يقول مسكويه مردفاً: «ثم إن كل واحد من الأشياء التي هي ضرورية[237] في وجود الفعل ينقسم قسمين: فمنه قريب، ومنه بعيد. أما الفاعل القريب بمنزلة الأجير الذي ينقل آلات البناء في اتخاذ الدار. والفاعل البعيد لمنزلة الذي يهندس الدار ويأمر بها، ويتقدم بجميع آلاتها» (ص 222).

وأما من وجهة نظر غايته أو مصيره، فإن الفعل يُدرَس من حيث طاعته أو معصيته لشخص آخر.

يقول مسكويه: «وها هنا نظر آخر في الفعل ينبغي أن نتذكره وهو أنّا ربما نظرنا في الفعل لا من حيث ذاته ولكن من حيث إضافته إلى غيره. مثال ذلك: إننا قد ننظر في فعل زيد من حيث هو طاعة لغيره أو معصية، ومن حيث يحبه عمرو ويكرهه خالد، ومن جهة ما هو ضار لبكر ونافع لعبد الله. وهذا النظر ليس يكون في ذات الفعل بل في إضافته إلى غيره» (ص 223).

بعد أن يتبدّى لنا تعقيد الفعل الإنساني يمكننا القول بأن الاختيار يعني أن نفعل ما هو موضوعياً أو ذاتياً الأفضل. ويدل على ذلك اشتقاق الكلمة ذاتها: اختيار = افتعل من الخير. يقول مسكويه بالحرف الواحد: «إن الاختيار اشتقاقه بحسب اللغة من الخير. وهو افتعال منه. وإذا قيل: اختار الإنسان شيئاً فكأنه افتعل من الخير أي فعل ما هو خير له: إما على الحقيقة، وإما بحسب ظنه. وإن لم يكن خيراً له بالحقيقة، فالفعل الإنساني يتعلق به من هذا الوجه، وهو ما صدر عن فكر منه، وإجالة رأي فيه،

ليقع منه ما هو خير له. ومعلوم أن الإنسان لا يفكر ولا يجيل رأيه في الشيء الواجب ولا في الشيء الممتنع، وإنما يفكر ويجيل رأيه في الشيء الممكن. ومعنى قولنا الممكن هو الشيء الذي ليس بممتنع...» (ص 223).

ولكن هذا النوع من الأفعال يندرج داخل الفسحة الضيقة التي يمكن للإنسان داخلها ـ وداخلها فقط ـ أن يتحكم بفعله ويوجهه كما يشاء. وهذا يعني أن هذا النمط من الفعل لا ينجو من المشروطيات المذكورة سابقاً. من هنا يقع التحليل في الخطأ والخلط والانحرافات عندما يتصدى لدراسة واقع متعدد الوجوه. فلا ينبغي أن يركز على عامل واحد ويهمل بقية العوامل الأخرى. ثم يخلص مسكويه إلى القول بأن الفعل البشري حر ومقيد في الوقت ذاته. يقول: «والمذهب الصحيح هو مذهب من نظر في واحد منها فنسب الفعل إلى الجميع، وخص كل جهة بقسط من الفعل. ولم يجعل الفعل الإنساني اختياراً كله، ولا تفويضاً كله. ولهذا قيل: دين الله بين الغلوّ والتقصير. فمن زعم أن الفعل الإنساني يكفي في وجوده أن يكون صاحبه متمكناً من القوة الفاعلة بالاختيار فهو غالٍ (من الغلوّ) لأنه أهمل الأشياء الهيولانية، والأسباب القهرية، والعوائق التي عددتها من قبل. وهذا يؤديه إلى التفويض. وكذلك حال من زعم أن فعله يكفي في وجوده أن ترتفع هذه العوائق عنه، وتحصل له الأشياء الهيولانية فهو مقصّر من حيث أهمل القوة الفاعلة بالاختيار وهذا يؤديه إلى الجبر.

وإذا كان هذا على ما بيّناه ولخصناه فقد ظهر المذهب الحق، وفيه جواب مسألتك عن الجبر والاختيار» (ص 224 - 225).

ثم ينتهي تحليل مسكويه المتماسك والرائع لهذه المسألة ـ مسألة الجبر والاختيار ـ بالتذكير بأولوية العقل: «ولولا هذه الجهة (أي لولا وجود الاختيار وحرية الإرادة البشرية) لما كان لوجود العقل فائدة، بل يصير وجوده عبثاً ولغواً. ونحن نتيقن أن العقل أجلّ الموجودات، وأشرف ما منّ الله تعالى به ووهبه للإنسان...» (ص 226).

لا يمكن استنفاد تحديد الموقف الفلسفي بمسكويه حتى بعد أن عددنا تأملاته المنهجية واستشعرنا قلقه الفكري المحض. فالفلسفة العربية الإسلامية تشبه الفلسفة السكولاستيكية (أو المدرسانية) المسيحية التي كانت سائدة في القرون الوسطى. بمعنى أنها كلٌّ لا يتجزأ، وليست حقيقة خطّية مستقيمة، وإنما شمولية تحتوي كالفلك على كون غني. وفي هذا الكون نلاحظ أن المسؤولية الفكرية للمتمرّس (أو للمثقف) متضامنة ومتلازمة مع سلوكه العملي في المجتمع. ونلاحظ أن مسكويه، على أثر الرازي[238]، يبين لنا بكل قوة أن كون المرء فيلسوفاً يعني أنه يعيش بكل تعقُّل وحكمة. فالمسألة

ليست فقط نظرية وإنما عملية أيضاً. وهذا يعني ضرورة مطابقة حياته الشخصية لمبادىء العقل وإلزاماته بكل صرامة. وإذا كان نجاح البحث مرتبطاً باستقامة السلوك وخضوعه الصارم لقواعد الصحة النفسية، فإن العكس هو صحيح وملزم أيضاً. وهذا ما يجعل مسكويه يقول بأن الجهل يخفض الإنسان بالضرورة إلى مرتبة الحيوان (انظر الصفحة 17 وما بعدها من خلال أجوبة عديدة)[239].

إن المثال الأعلى للكائن ـ الحي ـ المتفلسف في جهاده المستمر ضد أهواء النفس هو في نهاية المطاف «التشبّه بالله» بحسب تعبير الرازي[240]. وإذا ما توسعنا أكثر حول هذا الجانب الأخلاقي من الموقف الفلسفي، فإن ذلك يعني أننا مضطرون لاستعراض كل مضمون «الحكمة». ولكن عرضاً كهذا يندرج ضمن النظام العام الذي يتبنّاه مسكويه أكثر مما يخص الاندفاعة الدائمة التي تحرّك قلبه وروحه، وهو يخرج بالتالي عن منطق تحليلنا المتبع هنا، والذي هو تحليل تشريحي وتفكيكي أكثر من أي شيء آخر. ولكن إذا كنا قبلنا بأن نفصل عن موقف الفيلسوف التعاليم التي أسسته وصاغته وغذّته، فإننا حريصون على عدم نسيان الشيء المهم التالي: وهو أن عثورنا على النظرة التوحيدية أو الشمولية للحكيم هو وحده الذي يمكّننا أن نرى بدورنا النور الذي استضاء به هو شخصياً.

منهجية مسكويه

يقول القاموس الفلسفي الذي ألَّفه العالم الفرنسي «لالاند» بأن «المنهجية هي عبارة عن اتجاه واضح ومتَّبع بشكل منتظم من قبل الروح» (أو من قبل الفكر) في بحثه عن الحقيقة. ونحن نفرّق بين هذا التحديد وتحديد آخر يقول بأن المنهج هو عبارة عن تنظيم، أي مجموعة من المجريات التقنية الهادفة للتوصل إلى الحقيقة المبحوث عنها. ونحن نطلق على التحديد الأول عنواناً أكثر اتساعاً ووضوحاً ألا وهو: الموقف الفلسفي. وسوف نقول الآن بعض الملاحظات عن التحديد الثاني للمنهج.

في ختام مقدمته وضّح مسكويه بدقة بعض القواعد التي سوف يخضع لها في جميع أجوبته المقبلة. يقول: «وشرطنا إذا تكلمنا في مسألة أن نبين عويصها، ونشرح مشكلها، فإذا تعلق ذلك بكلام مسبوق إليه مقرر، وأصل محكوم به مثبَّت، قد شرحه غيرنا وبيّنه، لا سيما رجل مشهور بالحكمة، عالي الدرجة فيها، أرشدنا إليه، ودللنا على موضعه، فإني رأيت فعل ذلك أولى من تكلّف نسخه ونقله والتكثّر به، مع ذكره إيماءً واختصاراً، وبالله التوفيق» (ص 4).

عندما نفكر بعمق بالمنهجية التي اختارها مسكويه والتي يذكّرنا مرات عديدة بمبادئها وقواعدها مع اعتذاره بأنه لا يستطيع أن يقول كل شيء عن موضوعات خصبة وغنية جداً[241]، أقول عندما نفكر بعمق بكل ذلك، فإننا نفهم أن كتابه يشكل علامة ذات دلالة كاشفة وبالغة على التغير الذي طرأ على العمل الفلسفي في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. كان كتاب الفهرست لابن النديم قد أُلِّف تقريباً في الفترة نفسها التي ألف فيها كتاب الهوامل والشوامل الذي يشغلنا هنا. وكتاب الفهرست هو عبارة عن ببليوغرافيا ضخمة: أي تصنيف واسع للمراجع الفلسفية وغير الفلسفية التي ظهرت في العربية حتى ذلك الوقت. وعندما نتأمل في هذه المراجع نرى أن الفيلسوف العربي كان يجد أمامه آنذاك كل المراجع الضرورية لممارسة التفلسف. فهو لم يعد بحاجة إلى تأويل الفكر الإغريقي، ولا إلى تعديله لكي يتأقلم مع البيئة العربية ـ الإسلامية، ولا إلى ترجمة النصوص الفلسفية الإغريقية. فكل هذا العمل الضخم كان قد أنجز سابقاً. وإنما أصبح عمل الفيلسوف يتمثل في توجيه التلاميذ الجدد والهواة الذين يريدون ممارسة العمل الفلسفي، ولكنهم يجدون أنفسهم ضائعين وسط هذا الانتاج الضخم والغني والمتراكم منذ أكثر من قرن ونصف القرن، ولكن المتبعثر. كما أصبح عمل الفيلسوف يتمثل في بلورة تركيبات أو خلاصات انتقائية، ثم تطبيق المجريات والأفكار المهضومة على مجالات جديدة وبشكل شخصي مبتكر.

إن الملاحظات التي يرفقها مسكويه بمرجعياته وإحالاته، بالإضافة إلى الاقتضاب الصارم الذي يتميز به نصه، يؤكدان على هذا التطور الذي طرأ على الفلسفة العربية ـ الإسلامية في القرن الرابع الهجري. فهو عندما يستشهد برسالة ما أو بشرح ما لا ينسى أن يقول للقارىء بأنه يستطيع العثور عليه بسهولة في مكان كذا، وأنه مترجم بشكل جيد...الخ. (انظر كمثل على ذلك ما ورد في الصفحة 31 و32 أو غيرهما)[242]. يضاف إلى ذلك أن الفلاسفة المحدثين كالكندي، والرازي، وأبي زيد البلخي، مُستشهَد بهم على المستوى ذاته كفلاسفة اليونان القدماء، ولكن مع احترام أو تقدير أقل. وأما اسم أبو سليمان المنطقي الذي كنا نتوقع وروده باستمرار على لسانه فقد سكت عنه مسكويه كلياً[243]. ويمكن تفسير ذلك بأن مسكويه يعتبر نفسه مساوياً للفلاسفة المعاصرين له وبالتالي فلا يستشهد إلا بمن سبقوه. ولهذا السبب فإنه يستشهد مرتين (في الصفحتين 280 و340) بالكتاب الفلسفي الوحيد الذي كان قد ألفه حتى ذلك الوقت، ألا وهو: الفوز الأصغر. إن لهجة الأستذة، بل وحتى التكبّر التي يعتمدها في رده على التوحيدي، تدل على أنه كان يتمتع بالاحترام في الأوساط العلمية أو المثقفة على الرغم من إنكار هذا الأخير لذلك، بل واغتيابه لمسكويه في الإمتاع

والمؤانسة[244]. وهو على أي حال لا يفوّت أي فرصة للقول بأن هذا الموضوع أو ذاك لم يتعرض له أحد من قبل، وأنه أول من يدرسه ويعطي رأيه فيه. يقول مثلاً في الصفحة (215) راداً على سؤال التوحيدي فيما يخص مسألة حيّرته، هي: سبب فقر العلماء وغنى الجهلاء في هذه الدنيا: «وكنت أحب أن أفرد فيها مقالة تشتمل على جملة مستقصاة تشفي وتكفي عندما سألني بعض الأخوان ذلك. فإن أمثال هذه المسائل المتداولة بين الناس، المشهورة بالشك والحيرة، ليس ينبغي أن يُقْنَع فيها بأمثال هذه الأجوبة التي سألتَ أنتَ فيها الإيجاز الشديد، وضمَّنت أنا فيها الإيماء إلى النكت، لا سيما وأنا لا أعرف في معناها كلاماً مبسوطاً لأحد ممن تقدمني، حتى إذا أومأت بالمعنى إليه أحلت بالشرح عليه. ولكنني لما انتهيت إليها بالنظر لم يجز أن أخليها من جواب بين الاسهاب والإيجاز»[245].

وينطبق الشيء ذاته على كلامه في مكان آخر عندما حاول تبرير موقفه بأنه لا يستطيع معالجة موضوع العدالة بطريقة مرضية ومختصرة في آن معاً. يقول مورداً هذه الملاحظات الممتعة التي تستحق الاهتمام: «ولو أصبنا فيه كلاماً مستوفى لحكيم مشهور، أو كتاباً مؤلفاً مشروحاً لأرشدنا إليه على عادتنا، وأحلنا عليه كرسمنا، ولكنّا لم نعرف فيه إلاّ رسالة لجالينوس مستخرجة من كلام أفلاطون. وليست كفاية في هذا المعنى، وإنما هي حضّ على العدل، وتبيينٌ لفضله، وأنه أمرٌ مؤثر محبوب لنفسه» (ص 85).

أحياناً تجيء بعض الإحالات إلى التجربة المعاشة لكي تدعّم هذه المعرفة النظرية المحضة المستمدة من بطون الكتب فقط. وهي تدعمها عن طريق خلع الطابع العملي المحسوس عليها. ولكن كنا نتمنى لو أنها كانت أكثر عدداً، وطولاً، ودقةً. وإنما كانت هناك عوامل علمية وأخلاقية في آن معاً تجعله لا يتحدث إلا قليلاً جداً عن نفسه وعن الآخرين[246]. من هذه العوامل نضاله ضد النزعة الذاتية وحرصه على كتمان السر كما يقول. ولكن مسكويه يقول لنا بأنه أُتيح له أن يسافر كثيراً ويتعرف على شعوب عديدة. لنستمع إليه: «فإني أرى في الجَولان الذي يتفق لي في الأرض، وكثرة الأسفار، أن أرى ضروباً من الناس، وأخالط أخياف الأمم، وأشاهد عجائب الأخلاق فأستعمل الفراسة فيعظم نفعها، وتتعجل فائدتها». (أخياف الأمم: أي الأقوام المختلفة في الأخلاق والأشكال) (ص 172). كان يمكن لهذا الحصاد الكبير من الملاحظات الاجتماعية، والاتنوغرافية، والنفسية كما نحب أن نقول اليوم، أن تقدم لفيلسوفنا أمثلة توضيحية غزيرة وحيّة على شروحاته التجريدية. نقول ذلك وبخاصة أنه كان يتمتع بتبحّر تاريخي واسع يشهد عليه كتاب: تجارب الأمم [247]. ولكنه لم

يستفد من كل ذلك كما ينبغي فبقي كلامه في معظم الأحيان نظرياً وتجريدياً. ومع ذلك ينبغي ألاّ ننخدع كثيراً بالمظاهر. فتجربته مع الناس كانت هي الأساس الذي بنى عليه علم النفس الأخلاقي كما سنرى ذلك فيما بعد. كان مسكويه يأنف من إقامة المواجهة العنيفة والفجة بين معطيات الحياة المعاشة والتحليلات النظرية كما يرغب التوحيدي. وهذا الرفض يؤكد لنا بمعنى من المعاني[248] طبيعة الفلسفة العربية ـ الاسلامية ووظائفها الاساسية. كانت تمثل مناقشة داخلية، أو قبولاً تأملياً للوضع البشري بكل تناقضاته الممزِّقة. وكان الفلاسفة يقبلون فقط بالتحدث عن الجانب العقلاني من هذه المناقشة وذلك القبول[249]. وذلك لأن هذا العمل يهدّىء من روع كل أولئك الذين يعجزون عن تجاوز التناقضات الداخلية بطبيعتنا البشرية فينتهي بهم الأمر إلى التمرد الفوضوي، أو إلى اليأس العدمي القاتل. وبناء على هذا الشرط المؤكَّد ضمنياً في النصوص، كان يمكن للفلسفة العربية الاسلامية أن تلعب دورها المزدوج بصفتها منهجية لتحقيق الكمال الشخصي بالنسبة للعالم المختص (ص 269)، وكعلاج فعال بالنسبة للإنسان العادي غير المطلع (ص 58).

إن دراسة المنهج تفترض أيضاً دراسة المجريات الأسلوبية التي يستخدمها مسكويه لكي يجعل بعض التفسيرات الغريبة جداً عن تصوراتنا المعهودة أكثر وضوحاً ومعقولية. وهناك الكثير من الخزعبلات العلمية ـ أو المعتبرة كذلك ـ في كتاب الشوامل. وإذا ما فسَّرناها على طريقة غاستون باشلار توصلنا إلى «مساهمة من أجل تحليل نفسي للمعرفة الموضوعية»[250]. ولكن تعميق مثل هذا البحث من الأهمية والحرج والدقة بحيث أننا نجد أنفسنا مضطرين لتأجيله إلى دراسة قادمة أكثر اتساعاً.

انتربولوجية مسكويه أو كيفية تصوره لمكانة الانسان في الكون

إن مسكويه يتميز عن بقية الفلاسفة المسلمين من حيث كونه خصص مكانة كبيرة للأخلاق داخل التنظيم العام للمعرفة والعلوم[251]. وأكبر دليل على ذلك كتابه المهم: تهذيب الأخلاق . ويبدو أنه قرأ كثيراً كتاب أرسطو رسالة في الأخلاق إلى نيقوماخوس . ويبدو أيضاً أنه لم يهتم بالفروع الأخرى من الفلسفة إلا ضمن مقياس أن رسالة المعلم الأول تحيل ضمنياً أو صراحةً إلى معطيات نفسانية وميتافيزيقية لا يمكن لأي فيلسوف جاد أن يهملها تماماً. وكان يعترف كزملائه الفلاسفة الآخرين بأولوية القسم النظري من الحكمة[252]: أي تأمل الحقائق الجوهرية، أو كما يقول مسكويه، مشاهدة حقائق الأمور. ولكنه في الوقت ذاته أكد في حياته وكتاباته على أولوية القسم العملي من الفلسفة[253].

لقد ساعد الطابع العملي للأسئلة التي طرحها التوحيدي على تدعيم هذا التوجه في فكر مسكويه. وهذا ما تأكد في الشوامل: أي في أجوبة مسكويه على أسئلة التوحيدي المدعوة بالهوامل. والانتربولوجيا تبدو في الشوامل بمثابة الباعث الأساسي أو الهيكل المتماسك لرؤيا فلسفية كاملة للعالم. فالتصورات المتعلقة بعلم الكونيات بدلاً من أن تُعْرَض بالطريقة المعمارية الضخمة التي خلعها عليها ابن سينا، لا تُسْتَخدم هنا إلا على هيئة مرجعية للتفكير الذي يتابع مخططاً أكثر محسوسية. والمقصود بذلك فهم هذا المركَّب المعقد الذي يدعى الإنسان والإحاطة به من خلال تحديد موثوق وراسخ. وإذن، ولكي نحترم روح الكتاب بشكل أفضل وكذلك المسار الفكري للمؤلف، فإننا سوف نمحور تحليلنا كله حول التحديد التالي الوارد في الصفحة (182):

«فالإنسان هو النفس الناطقة إذا استعملت الآلات الجسمية التي تسمى بدناً لتصدر عنها الأفعال بحسب التمييز».

الانسان مركَّب: ثنائية الروح ـ الجسد

كل التفسيرات والشروحات التي يقدمها مسكويه عن الموضوعات الأكثر تنوعاً تحيلنا بشكل ثابت إلى تصور معروف جيداً. يقول هذا التصور بأن بنية الانسان وتركيبه يكشفان عن التداخل بين شيئين لهما خصائص مختلفة: الأول هو الجسد، والثاني هو الروح أو النفس. إن تفسير وجود الإنسان وكل المشاكل التي يطرحها يعني أن نحدد بشكل يقيني طبقاً لأية قوانين، وأية مجريات ومنظورات، تحصل التفاعلات ويتحقق التوازن الأقصى بين الجسد والنفس.

لما كان من الصعب أن نتحاشى المغالطات التاريخية ونحن نستعرض نظريات «علمية»[254]، فإنه يبدو لنا من الأفضل أن نترك مسكويه يتحدث مباشرة لكي يعرض لنا تصوراته. ويحصل له غالباً أن يقدم عنها ملخصات موجزة تصلح للشهادة الإيضاحية على كتابة تاريخ للعقلية العلمية.

إليكم أولاً كيفية تجلّي النفس بصفتها مبدءاً حيوياً أثناء التطور البيولوجي التدريجي للجسد. وكل ذلك من وجهة نظره بالطبع، وكرد على السؤال التالي للتوحيدي:

ـ متى تتصل النفس بالبدن؟ ومتى توجد فيه؟

أفي حال ما يكون جنيناً أم قبلها أم بعدها؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه رحمه الله:

إن اتصال النفس بالبدن، ووجودها فيه ألفاظ متسع فيها.

والأولى أن يقال: ظهور أثر النفس في البدن على قدر استعداد البدن، وقبوله إياه. وإنما تحرّزنا من تلك الألفاظ لأنها توهم أن لها اتصالاً عَرَضياً أو جسمياً، وكلا هذين غير مطلق على النفس.

والأشبه إذا عبّرنا عن هذا المعنى أن نقول:

إن النفس جوهر بسيط إذا حضر مزاجٌ مستعدٌ لأن يقبل لها أثراً كان ظهور ذلك الأثر على حسب ذلك الاستعداد. لنسلم بهذه العبارة مِنْ ظنِّ مَنْ زعم أن النفس تتقلّب وتفعل أفعالها على سبيل القصد والاختيار. أعني أنها تفعل في حال، وتمنع في أخرى، فإن هذا يجلب كثيراً من الشكوك التي لا تليق بخصائص النفس وأفعالها.

وإذ قد تحققت هذه العبارة فنقول:

إن النطفة التي يكون منها الجنين إذا حصلت في الرحم الموافق كان أول ما يظهر فيه من أثر الطبيعة ما يظهر مثله في الأشياء المعدنية. أعني أن الحرارة اللطيفة تنضجه[255] وتمخضه وتعطيه إذا امتزج بالماء الذي يوافقه من شهوة الأنثى صورة مركبة كما يكون ذلك في اللبن إذا مزج بالإنفحة (أي روب اللبن). أعني أنه يثخن ويختثر. ثم تلح عليه الحرارة حتى يصير ملوناً بالحمرة فيصير مضغة، ثم يستعد بعد ذلك لقبول أثر آخر: أعني أن المضغة تستمد الغذاء، وتتصل بها عروق كعروق الشجر والنبات. فيأخذ من رحم أمه بتلك العروق ما تأخذه عروق الشجر من تربته، فيظهر فيه أثر النفس النامية، أعني النباتية. ثم يقوى هذا الأثر فيه، ويستحكم على الأيام حتى يكمل، وينتهي بعد ذلك إلى أن يستعد لقبول الغذاء بغير العروق. أعني أنه ينتقل بحركته لتناول غذائه، فيظهر فيه أثر الحيوان أولاً أولاً. فإذا كمل استعداده لقبول هذا الأثر فارق موضعه، وقبل أثر النفس الحيوانية. ثم لا يزال في مرتبة البهائم من الحيوان إلى أن يصير فيه استعداد لقبول أثر النطق. أعني التمييز والرويّة. فحينئذ يظهر فيه أثر العقل. ثم لا يزال يقوى هذا الأثر فيه على قدر استعداده وقبوله حتى يبلغ نهاية درجته وكماله من الانسانية. ويشارف الدرجة التي تعلو درجة الانسان فيستعد لقبول أثر الملك. فحينئذ يجب أن ينشأ النشأة الآخرة بحال أقوى من الحالة الأولى المتقدمة» (ص 350 - 351).

كيف نعلّق على هذا النص؟ كيف نفهمه؟ لنكن متسامحين ولنغضّ الطرف عما فيه من خلط واضطراب وسطحية فيما يخص التشكيل البيولوجي أو التطوري للإنسان. ولنركّز بالأحرى على الجهد المبذول فيه والموحي بتجذّر الكائن الروحاني في جوهر مادي. فالجسم الانساني، نظراً لتعقيده ولتفوقه الذي لا يضاهى من حيث التأقلم الوظائفي (ص 68 - 69)، يفترض مبدءاً حيوياً

يصل في نهايات تطوره إلى السماوات العلوية. وهكذا نجد أن الواقعية الخصبة لعلم النفس الأرسطوطاليسي تمتد وتستطيل لكي تلتقي بمثالية أفلاطون.

تلفت انتباهنا في النص أيضاً الرؤيا التوحيدية أو الشمولية لعالم الحياة حيث يُقدَّم الانسان كمحصلة نهائية وكنقطة انطلاق في آن معاً. إنه يبدو على خط التطور الذي يبتدىء بالمعادن والجماد لكي ينتهي في أعالي السماوات حيث يلتقي بالكائن الأعظم (أو بالموجود الأول بحسب لغة مسكويه). وهذا المنظور الثنوي القطبي للإنسان ـ أي قطب التحت، وقطب الفوق ـ يتكرر بإلحاح كالعقيدة، لكي يشرح لنا الجوانب المتعددة لمصير وسلوك هذا «الحيوان العاقل» (انظر الصفحة 248 وما سنقوله فيما بعد).

بما أن الجسد والنفس مرتبطان بشكل وثيق وحميمي، فإنه من المشروع أن نتساءل (وهذا ما فعلته القرون الوسطى كلها) فيما إذا كان لهما قدر مشترك[256]، أو فيما إذا كانا يتابعان، على الرغم من التضامن الفعلي بينهما، مسارين منفصلين أو متمايزين؟ هل هما مجبران على التعاون المؤقت، أم أنهما يخاطران بمصيريهما في نوع من تبادليّة المنظور؟

على هذين السؤالين يجيب مسكويه قائلاً: «وجميع قوى النفس التي تتم بالبدن وبآلات جسمية فإنها تبطل ببطلان البدن، أي تستغني عنها النفس بما هي نفس وجوهر بسيط. وإنما احتاجت إليه لأجل حاجات البدن المشارك للنفس، المستمد منها البقاء الملائم لها إذا كان نباتاً أو حيواناً أو إنساناً. فأما النفس بما هي جوهر بسيط فغير محتاجة إلى شيء من هذه الآلات الجسمية» (ص 353).

فإذا استحال البدن عن طريق التفكك والانحلال «وزالت الحاجة إلى الحواس سقطت الحاجة إلى الذكر أيضاً، وصارت النفس مستغنية بذاتها وما فيها من صور العقل» (الصفحة السابقة). ولكن ما بين اللحظة التي تنفخ النفس في الجسد طاقته الحيوية، واللحظة التي تهجره فيها لكي يتفكك وينحلّ، فهناك كل تلك الفترة من الفعالية المتضامنة بينهما والتي ينبغي تحديد معطياتها الوضعية أو الموضوعية.

في هذا المجال، نلاحظ أن مسكويه يستخدم بحماسة علموية متطرفة النظريات الفيزيولوجية لجالينوس وتلامذته وجميع الأطباء السابقين أو اللاحقين له (ص 211).

هكذا نجد أن نموّ البدن وشيخوخته (ص 122 ـ 123)، والمرض والصحة، والحياة والموت (ص 245)، والاشتغال الطبيعي للحواس (ص 240 ـ 241) التي هي بمثابة نوافذ وأبواب النفس المفتوحة على العالم الخارجي (ص 62) ثم الطبيعة الأخلاقية أخيراً (ص 169 و193)، كل ذلك

مشروط باعتدال المزاج. وهذا الاعتدال الخاص بكل إنسان وكل كائن حي بشكل عام (ص 238) هو ذاته مسيَّر من قبل ثلاثة «أعضاء نبيلة»: أي الكبد، والقلب، والدماغ. والعضوان الأولان ينظّمان الأمزجة الأربعة التي يؤمّن توازنها الدقيق حالة بدنية طبيعية. ويتيح بالتالي الممارسة المثالية لملكات النفس. وهذه الملكات لها مقراتها في أماكن محددة جيداً من الدماغ. فملكة التخيّل موجودة في بطن الدماغ المقدم، وملكة التفكير موجودة في بطن الدماغ الأوسط، وملكة الحفظ موجودة في بطن الدماغ المؤخر (ص 165).

إن الأعضاء الثلاثة وبخاصة الدماغ تقدم نفسها هكذا وكأنها النواة التي تتكثَّف فيها وتترسخ الثنائية القطبية للإنسان. فحولها تتبلور نظرية «جسدية ـ نفسانية» متكاملة. وهي نظرية تشكل في مبدئها على الأقل أحد الجوانب الأكثر حداثة لعلم النفس القديم. والواقع أن مسكويه يستمد منها على أثر أرسطو وجالينوس والرازي بشكل خاص القسم الأكبر والأهم من فلسفته الأخلاقية. وفي هذه الفلسفة نلاحظ أن نظافة الجسم وعلاجه مرتبطان بشكل وثيق بالصحة النفسية، والعكس صحيح أيضاً.

لكي يوفّق بين علم النفس الطبيعي أو الفيزيولوجي هذا وبين عقيدة خلود جزء واحد على الأقل من الإنسان، فإن مسكويه يتمسك بالتقسيم الثلاثي للنفس كما فعل جميع الأفلاطونيين الجدد منذ أن كان أفلوطين قد قدم إمكانيات متزايدة لكي يحوّل الفلسفة جزئياً إلى غايات تبجيلية. ولكن هذا الرقم الثلاثي يبدو تعسفياً أو اعتباطياً بالنسبة للتوحيدي الذي طالب مسكويه بتبريره بلهجة ارتيابية. سأله: لم صارت الأنفس ثلاثاً في العدد؟ وهل يجوز أن تكون اثنتين؟ أو هل يستحيل أن تكون أربعاً؟ فأجابه مسكويه قائلاً: النفس في الحقيقة واحدة، وإنما يظهر أثرها كما قلنا فيها فيما تقدم بحسب قبول القابل. وإنما قيل إنها ثلاث لأن من شأن الشيء الذي يبدأ أثره ضعيفاً ثم يقوى غاية القوة أن ينقسم ثلاثة أقسام: أعني الابتداء، والتوسط، والنهاية» (ص 356).

هكذا نجد أن حرصه على تقديم برهنة مقنعة يقوده كما في حالات أخرى كثيرة إلى ممارسة تمرينات عقلانية ولكن بشكل شكلاني محض. في الواقع، إن التمييز بين ثلاث نفوس يمثل قالباً سهلاً كان قد فرض نفسه منذ قرون عديدة لكي يوفّق بين الاندفاعات الميتافيزيقية العليا للإنسان العاقل، وبين شهواته الحيوانية وغرائزه البيولوجية أو الحيوية. سوف نرى فيما بعد أنه فقط عبر التقلّبات والتجاذبات الحاصلة عن طريق عوامل النموّ «الجسدي ـ النفساني»، فإن الملكة العاقلة تتوصل إلى ترسيخ هيمنتها وتحرير العقل من غلافه المادي.

عوامل التغيّر في النموّ الجسدي ـ النفساني

نحن نميز كما فعل مسكويه بين العوامل الداخلية والعوامل الخارجية التي تؤثر على كل كيان عضوي (ص 239). والعوامل الأولى كثيرة لا تعد ولا تحصى. وذلك لأنها تخص كل ما هو مؤهل لإحداث خلل في التوازن بين الأمزجة لمصلحة واحد منها ضد الثلاثة الأخريات. وهذا ما يخص مثلاً حالة «الأغذية والأشربة والهواء الواصل إليه بالاستنشاق وغيره، وحركاته الطبيعية وغير الطبيعية، والآفات الأخرى التي تطرأ... كالآفات الداخلية والخارجة عن بدن الانسان، وحركاتها المختلفة، أعني منازعة الناريّة فيه إلى حركة العلو، ومنازعة المائية منه إلى حركة السفل»... (ص 238 ـ 239). ولكن العامل الداخلي الأكثر قوة، والأكثر حسماً، والذي تعود اليه في النهاية كل العوامل الأخرى يتمثل فيما يلي: وهو أننا معشر الناس طبيعيون، وجزء الطبيعة فينا أغلب من جزء العقل، لأنّا في عالم الطبيعة، والعقل غريب عندنا، ضعيف الأثر فينا. ولذلك نكلّ عند النظر في المعقولات، ولا نكلّ عند النظر في الطبيعيات ذلك الكلال (ص 265). وهذه الطبيعة مشكلة من عناصر كنا قد ورثناها جزئياً عن أسلافنا (ص 197 ـ 198)، وهي تضغط منذ البداية على الطبع الذي يهيمن على شخصيتنا فيما بعد. كما أنها واقعة تحت تأثير النفس البهيمية وكذلك معرضة لانفجارات النفس الغضبية. بمعنى آخر فإنها معرضة لتأثير أهواء متعددة يمكنها في أي لحظة أن تمنعنا من التوصل إلى تحقيق ذلك الهدف الصعب ولكن الذي لا بد منه: قصدت خير الأمور أوساطها. فهذه الأهواء تدفع بنا في اتجاه هذا التطرف أو ذاك، نحو هذه النقيصة أو تلك[257].

وأما العوامل الخارجية فيمكن أن نعيدها إلى ثلاثة أشياء أساسية: التربية، والمناخ، والكواكب. وعن طريق تأثيرها المتضافر أو المنفصل يمكن لطبع الإنسان ثم لمصيره أخيراً أن يُوجَّه باتجاه النجاة أو على العكس باتجاه السقوط والشقاء. وكل هذا يعتمد على درجة الاستقبالية التي تتمتع بها طبيعتنا التي هي منذ البداية إما جيدة وإما رديئة. كما ويعتمد على نوعية العوامل المؤثرة أو الفاعلة.

أما التربية فتحصل «بسياسة الوالدين أولاً، ثم بسياسة السلطان، ثم بسياسة الناموس والآداب الموضوعة لذلك» (ص 72). ثم يقول مسكويه بأن الأم تقدم لأولادها الغذاء والعناية المادية مثلما تقدم أنثى الحيوان ذلك لأطفالها الصغار. ولكن على الأب تقع مسؤولية التغذية الروحية والفكرية وتعليم الأولاد (271 ـ 272). في الواقع، إن الفعالية الناجعة للتربية تعتمد على الحاكم قبل أي شخص آخر. فهو إذا ما سهر على التطبيق الكامل للقانون (أو للشرع)، فإنه يشجع المواطنين وبالتالي الآباء على التمسك بالمفاهيم الصحيحة للقيم الأخلاقية وتلقينها لأبنائهم (ص 66).

وهذا يفترض مسبقاً أن الحاكم يمتلك جميع صفات التوازن والحكمة، وأنه يبذل كل ما في وسعه لتنميتها لدى جميع رعاياه عن طريق سياسة فطنة وذكية. بمعنى آخر ينبغي على الحاكم أن ينتمي إلى سلالة نبيلة ونجيبة خالية من العاهات والنواقص التي تجعل التأثيرات المناخية والاتصالات الفلكية تضغط بكل ثقلها على المصائر البشرية[258].

والواقع أن المناخ، بحسب مسكويه، يؤثر كثيراً على تركيبتنا النفسانية ـ الجسدية إلى حد أنه يولّد التمايزات بين الأجناس البشرية. «فالزنوج مثلاً دماؤهم رقيقة أبداً صافية، ولذلك تقلّ الشجاعة فيهم أيضاً. فأما الحُمران فأكثرهم في ناحية الشمال، والبلدان الباردة التي تبعد الشمس عنهم، وتقوي الحرارة الغريزية في قلوبهم، ولاشتمال البرد على ظاهرهم تبقى جلودهم بيضاء، وشعورهم سباطاً، وتعود حرارتهم إلى داخل أبدانهم هرباً من البرد الذي في هوائهم لبعد الشمس عنهم. فهم لذلك أشجع، وأقوى حرارة قلوب. ودماؤهم لأجل ذلك إلى الكدورة والسواد والخروج عن الاعتدال. وأهل الاعتدال الذين يبعدون عن الشمال وعن الجنوب، ويسكنون الأقليم الأوسط هم أسلم من هذه الآفاق، وأصحّ أمزجة، وأقرب إلى الاعتدال (ص 211 - 212).

وأما تأثير الكواكب (أو النجوم) فهو ليس أقل وضوحاً كما يبرهن على ذلك علم التنجيم، الذي حدّد مسكويه بكل أستاذية أهميته وحدوده، لنستمع إليه يقول: «وأما الفرق بين التنجيم وما يجري مجرى الفأل فظاهر، لأن التنجيم صناعة تتعرف بها حركات الأشخاص العالية وتأثيرها في الأشخاص السفلية. وهي صناعة طبيعية، وإن كان قد حُمِلَ عليها أكثر من طاقتها. أعني أن المنجّم ربما تضمّن العلم من جزئيات الأمور ودقائقها ما لا يوصل إليه بهذه الصناعة فينجر بالكائنات على طريقة تأثير الشيء في مثله. وذلك أن الشمس إذا تحركت في دورة واحدة من أدوارها أثرت فيها ضروباً من التأثير في هذا العالم. وكذلك كل كوكب من الكواكب له أثرٌ بحركته ودورته وشعاعه الذي يصل إلى عالمنا هذا. فالمنجّم إنما يقول مثلاً: إن السنة الآتية تجتمع فيها دلائل الشمس وزحل فتؤثر في عالمنا هذا أثراً مركباً من طبيعتي هاتين الحركتين فتكون حال الهواء كيت كيت. وكذلك حال الاستُقصّات الأربع (أي العناصر الأربعة: النار والهواء والماء والأرض). ولما كان الحيوان والنبات مركَّبين من هذه الطبائع وجب أن يكون كل ما أثّر في بسائطها يؤثر أيضاً في المركبات منها.

فتأثير النجوم في عالمنا تأثير طبيعي. والمنجّم يخبر بحسب ما يحسب من حركاتها وشعاعاتها الواصل الينا آثارها حكماً طبيعياً. وإن كان يغلط أحياناً بحسب دقة نظره، وكثرة الحركات

والمناسبات التي تجتمع من جملة الأفلاك والكواكب، وقبول ما يقبل من أجزاء عالم الكون والفساد، وتلك الآثار مع اختلافها» (ص 340 - 341).

وبالتالي فإن الإنسان ليس فقط مشدوداً إلى الأرض عن طريق جاذبية لا تقاوم (ص 263)، وليس فقط معرضاً لمخاطر وصعوبات عالم أرضي معقد جداً، أو لتناقضات طبيعته الخاصة بالذات، وإنما هو أيضاً معنيٌّ بالأحداث العلوية التي تحصل في السماء. وبما أنه محصور بين الكون الصغير الذي كانه في البداية، والكون الكبير الذي أصبح جزءاً لا يتجزأ منه في النهاية، فكيف يستطيع مواجهة المجاهيل والأسرار التي تحيط به؟ وكيف يتمكن من أن يحدد ذاته ويتخذ موقعه داخل الكليّانية الكبرى للكون؟

لكي نكمل معرفتنا بالإنسان طبقاً لانتربولوجية مسكويه (أو لكيفية تصوره للإنسان) فإنه بقي علينا أن نتحدث باختصار عن سيادة العقل أو عهد العقل.

سيادة العقل والرسالة فوق الأرضية أو العليا للإنسان

عندما تشعر النفس العاقلة بفضل التربية الجيدة بأنها تمتلك كامل هيبتها وتمارسها على كلا النوعين الآخرين من النفس، فإن الإنسان يشعر بأن الأبعاد الكونية تقوى في داخله. فهو مدعو إلى مصير جديد مهّد له كل العلم المفروض من قبل الأخلاق في المرحلة السابقة. فالعقل أصبح جاهزاً منذ الآن فصاعداً، وسوف يكون قادراً على ممارسة وظيفته الحقيقية، وهي الوظيفة الوحيدة الجديرة به: أقصد معرفة الصح أو معرفة الحقيقة. إن غذاءه الخصوصي هو العلم، وجوعه يدعى الفضول أو التشوّف. وهذا الجوع، على عكس الجوع الطبيعي، يزداد جوعاً كلما أشبعناه: أي كلما راح الكائن الأعظم المؤلَّف من النور والحب يكشف عن نفسه. وذلك لأن القوة الإلهية تسير نحوه، أو باتجاهه. أنه هو المسبِّب الأعظم أو علّة العلل بحسب تعبير مسكويه. أنه مبدأ كل الأشياء. ولكي نتوصل إليه ينبغي أن نمر بكل السلسلة السببية ابتداءً من العالم المحسوس (أو عالم الشهود) الذي تفرض حقيقته المحسوسة نفسها على الجميع، ثم نذهب صعداً حتى نصل إلى القمة مع دفع بعض التضحيات الضرورية كثمن لذلك. لنحاول أن نفهم الآن بعض مجريات هذا المسار من خلال المثال الذي يقدمه لنا كتاب الشوامل . وبعدئذ سوف نتحقق من وحدة المنظور الذي اتبعته الفلسفة العربية الاسلامية، التي كانت تعتبر المعرفة الفكرية العادية التي تتخذ من أرسطو قائداً لها، مجرد مقدمة تمهيدية للتوصل إلى العرفان الغنوصي المُسْتَلَهم من قبل أفلوطين. في الواقع، إن مسكويه يستعيد

المصطلحات نفسها التي كان الفارابي قد أشاعها سابقاً والتي تلقاها ابن سينا، وذلك من أجل دمجها بسيطرة أكثر داخل نظام فكري يعتبر نفسه أكثر أصالة وابتكاراً[259].

كل شيء في هذه الانتربولوجيا (أو في هذا التصوُّر للإنسان) يؤدي إلى الميتافيزيقا في نهاية المطاف. فالثنائية المتماسكة «نفس ـ جسد» يترأسها مبدآن اثنان شغّالان. وقد فضلنا أن نتحدث عنهما هنا لأنهما يتيحان لنا أن نفهم كيفية الانتقال من مرحلة الانسان المحسوس، والمتمزق من قبل أهوائه وغرائزه المتناقضة، إلى مرحلة العقل بصفته جوهراً لامادياً وخالداً.

فمن جهة نلاحظ أن النفس الانسانية مشكَّلة من مادة أولية (أو هيولى بحسب لغة مسكويه). وهي هيولى مشتاقة لأن تتجسد في صور. ومن جهة أخرى نجد أن حياة النفس تعبر عن ذاتها من خلال حركة لا تنقطع أبداً. وهي حركة مدعومة من قبل الشوق لأن تتلقى دائماً المزيد من الملأ الأعلى وأن تعطي بدورها أيضاً. (انظر بهذا الصدد الصفحات: 15 - 16، 52 - 53 - 321 - 322، وهنا وهناك في مواضع مختلفة). وهاتان القوتان، أي الرغبة في التلقي والرغبة في العطاء، موجودتان في النفس بشكل جوهري وليس عن طريق العرض (أو الصدفة)، كما يقول مسكويه. وهذه الفعالية التي تشرط بشكل دائم حياة النفس لا تهمّ الجسد والوظائف العضوية أو الحيوانية إلا لأنه يستحيل إيقاف انتشار الخير العميم. وهناك أيضاً شيء آخر ألا وهو: إنه كلما استفاد الجسد من خضوعه، أصبح مقام النفس فيه أكثر سهولة أو قابلية للتحمّل. ولكن لا يبقى من الجسد بعد الموت إلاَّ العناصر الأربعة التي تدخل في تركيب كل كائن مادي. يقول مسكويه بالحرف الواحد: «وذلك أن الإنسان إذا مات فليس يعدم رأساً، بل إنما تبطل عنه أعراض، وتقدم عنه كيفيات، فأما جواهره، فإنها غير معدومة، ولا يجوز على الجوهر العدم البتّة، لما تبين في أصول الفلسفة من أن الجوهر لا ضد له، ومن أشياء أُخَرْ ليس هذا موضعها. فالجوهر لا يقبل العدم من حيث هو جوهر، وأجزاء الإنسان إذا مات تنحل إلى أصولها، أعني العناصر الأربعة، وذلك بأن يستحيل إليها. فأما ذوات الجواهر الأربعة فهي باقية أبداً» (ص 188).

على العكس من ذلك فإن مصير النفس الناطقة (أي العاقلة) هو أحق بالجوهرية من عناصره الأربعة، فهو إذن دائم البقاء أيضاً. وبالتالي فكل شيء يعتمد على هذه «الصور» التي ستعطي الحياة والتماسك الأنطولوجي لهذه المادة الأولية «أو الهيولى التي صار الشر لها طباعاً، والخير تكلّفاً وتعلّماً» (ص 177). وهذه اللدونة الأولية للنفس، أي المطاوعة السهلة وقابلية التشكل على صور ووجوه عديدة هي التي تجعل التقشف الصارم أمراً ضرورياً. لماذا؟ لكي نحذف كل ما من شأنه أن

يكثر من صور الشر. وهكذا تتوضح لنا معالم المرحلتين العظيمتين اللتين تؤمّنان للعقل منذ إقامته هنا في الحياة الدنيا حياة عظيمة. تتمثل المرحلة الأولى بالتطهير الأخلاقي، الذي نتوصل إليه عن طريق المقاومة الضارية لكل النوازع والشهوات الحيوانية التي تفرض نفسها علينا بكل جاذبية وقوة. وأما المرحلة الثانية فتتمثل بالتطهير الفكري عن طريق الدراسة المعمَّقة: أي اكتساب صور المعقولات.

إلى أين يقودنا هذا البحث الورع والمتحمس عن المعقولات؟ وما هو مصير العقل في المرحلة النهائية؟ كيف يحصل اتصاله بالله؟ وهل يتعلق الأمر هنا، وبحسب منظور مسكويه، بالله الحي، المتعالي، خالق الكون كما يحدده القرآن، أم أنه مجرد العقل الأعلى لكل شيء، أو المسبِّب الأعلى لكل شيء بحسب تصور فلاسفة اليونان؟ وهو عندئذ إله مقبول بسبب ضرورة باردة وموضوعية من أجل ضمانة عقلانية النظام المتصوَّر أو المصمَّم من قبل العقل البشري؟

كل هذه الأسئلة تخطر على بالنا بإلحاح عندما نقرأ الشوامل : أي أجوبة مسكويه على أسئلة التوحيدي. ولكن مسكويه لا يخصص لها إجابات دقيقة بما فيه الكفاية لكي نستطيع أن نطلق حكماً واضحاً على خياراته الميتافيزيقية الحقيقية. ولكنه إذ ظل واقفاً بإصرار على أرضية الفيزيقا والأخلاق[260]، فإنه خلع على كتابه الطابع الذي اعترفنا له به سابقاً: أقصد بأنه عبارة عن جرد للمعطيات الواقعية المحسوسة من أجل تشكيل تصور معين عن الإنسان (أو انتربولوجيا محددة بعينها).

لكي نبرز كل الغنى الفكري لكتاب الهوامل والشوامل كان ينبغي علينا أن نتفحَّص جوانب أخرى مهمة أيضاً. فعلى الرغم من أننا توقفنا عنده طويلاً، إلا أن ذلك لم يكن كافياً. كان ينبغي أن ندرس بشكل خاص النظام الأخلاقي لمسكويه، وأن نحدد المصادر التي استقى منها أفكاره بقدر ما يمكن ذلك. كما كان ينبغي أن نستخرج القيمة الأدبية للكتاب ككل. وعندئذ يمكننا أن نقيم مقارنة بين كتاب الهوامل والشوامل من جهة، ثم كتاب المقابسات و الإمتاع والمؤانسة من جهة أخرى.

ولكننا نعتقد أننا قد أنجزنا شيئاً ما في هذه الدراسة. فقد ركّزنا على ما يبدو أنه المقصد الأساسي لكلا المؤلفين: أي التوحيدي ومسكويه. وكان مقصد التوحيدي يتمثل باحتجاج الوعي المكبوت أو المخنوق ظلماً. إنه احتجاج ضد بطلان أو فراغ معرفة ما، أو حتى ضد بطلان الحكمة غير المصحوبة بآثار إيجابية من الناحية العملية. فما فائدة الفكر إذا لم يؤد إلى إسعاد الإنسان؟ وأما مقصد مسكويه فيتمثل بإعادة التأكيد بشكل رصين على الصلاحية الأبدية للحكمة، التي من طبيعة

الأشياء أن نراها مخونة أو مشوَّهة من قبل أعمال البشر وممارساتهم. إن هذه المواجهة الصريحة والتي لا هوادة فيها ولا تنازل بين تجربتين كبيرتين لمفكرين مهمين من مفكري القرن الرابع الهجري هي التي تخلع على كتاب الهوامل والشوامل أهميته الوثائقية الأكثر ديمومةً وبقاءً. فهو يمثل شهادة على مدى الكونية والاتساع الذي بلغته النزعة الانسانية في المجتمع البويهي.

101. أنظر لويس غارديه: «مشكلة الفلسفة الاسلامية» مقالة مرفقة بإحالات إلى أبحاث المستشرف ر. فالزير. وقد نشرت المقالة في كتاب جماعي مكرس للاحتفال بالفيلسوف الفرنسي المسيحي ايتيان غيلسون، منشورات فران، باريس، 1959. ص 261 - 284.

L. Gardet: »Le Problème de la »philosophie musulmane«, in Mélanges Ė. Gilson , Vrin, Paris, 1959, .pp. 261-284

102. هذه المشكلة طرحت ونوقشت في كتاب لويس غارديه: المجتمع الاسلامي، أو «الحاضرة الاسلامية . ص 272 وما بعدها. وقد دافع عن وجهة النظر الإيجابية عبد الرحمن بدوي في بحثه: النزعة الانسانية في الفكر العربي، ص 67 - 101. بحث منشور في مجلة ستوديا اسلاميكا، العدد السادس.

L. Gardet: La cité musulmane , Vrin, 1969 pp. 272 et sv Abd-al Rahmaân Badawi: L'humanisme .dans la pensée arabe . pp. 67-101. Studia Islamica VI

103. إن الدور الذي لعبته المعتزلة في بلورة هذا المنظور الإنساني لطرح جميع المسائل المهمة كان كبيراً بالفعل. ولكن أليست المعتزلة ذاتها تعبيراً عن أزمة عامة أصابت الوعي الاسلامي المكسور في انطلاقته البدائية الأولى؟ وقد كانت انطلاقة قوية ولكن ساذجة. لقد كُسِرت من قبل التصورات القديمة للعالم، وهي تصورات اضطرت للتآلف معها شيئاً فشيئاً. إن المعنى الأهم للنزعة الإنسانية الاسلامية ينبغي أن نبحث عنه في هذا الاقتحام المفاجيء للقيم العقلانية والتراثات الدنيوية الأجنبية داخل الوعي العاطفي الانفعالي الذي تهيمن عليه الرؤيا الأخروية الدينية. فحركة التثاقف هذه هي التي ولّدت أرواحاً حائرة ومعذبة كروح التوحيدي. وهي التي حصلت للمرة الثانية في عصر النهضة في القرن التاسع عشر عندما انفتح الفكر العربي ـ الإسلامي على الحداثة (أو عندما هجمت عليه الحداثة). وهنا أيضاً حصلت ردود فعل عنيفة وهائجة على الحداثة الأوروبية. وحصل تمزق وضياع مأساوي مثلما حصل للفكر الإسلامي في العصر الكلاسيكي عندما دخلته الفلسفة اليونانية لأول مرة. فالتثاقف ليس عملية سهلة، وإنما ترافقه عادة اختلاجات وهزات...

104. على هذا النحو سوف نختصر كتاب الهوامل والشوامل طيلة البحث كله: أي بالفرنسية (K.H).

105. يبدو أن الموقف العقلاني لمحمد عبده كان نتيجة احتكام عقلي على أثر حركة تثاقف مشابهة أكثر مما كان نتيجة إرادة متعمدة للعودة إلى «المصادر والينابيع الأولى». ثم جاء أحمد أمين من بعده لكي يهتم بالمعتزلة ويعطيهم المكانة التي يستحقونها داخل الفكر الاسلامي، وذلك بعد أن درس فكرهم دراسة علمية. ويبدو أن كلتا العمليتين لعبتا دورهما لديه.

106. إن الجواب على السؤال الأخير غير مكتمل. فالمخطوطة الوحيدة التي استخدمت في طباعة الكتاب سقطت منها بعض الأوراق. (خمسة أسئلة وأجوبة بحسب رأي المحققين). انظر كتاب الهوامل والشوامل، ص 368، الهامش رقم (1).

107. وهو الشكل نفسه الذي اعتمده مسكويه في كتابه رسالة في العقل والنفس الذي حقّقناه وحضّرنا له طبعة جديدة سوف تصدر لاحقاً في مجلة المعهد الفرنسي في دمشق. هل نستطيع التفكير بتقليده «لحوارات» أفلاطون؟

108. انظر مثلاً السؤال رقم (68) ص 180، ثم السؤال رقم (69) ص 182. وأما السؤال رقم (161) فقد وضع على أساس أنه الرقم (162) في الكتاب نتيجة حصول خطأ في الترقيم. وقد طرح من قبل مسكويه لكي يقدم لنفسه فرصة لتعريف التوحيدي بجوابه.

109. حياة مسكويه مقسومة إلى قسمين: القسم الأول كان مكرساً لحياة المتع والملذات والشهوات. والقسم الثاني شهد تحولاً كبيراً حيث أمسك عن ذلك وراح يقوم بإصلاح أخلاقي لحياته ويصبح زاهداً في المتع الدنيوية. أنظر كتاب أركون عنه الذي أصدرناه عن دار الساقي عام 1997 تحت عنوان: نزعة الأنسنة في الفكر العربي . وكان الأصح أن نقول: النزعة الإنسانية والعقلانية العربية في القرن الرابع الهجري.

110. وهو شخصياً يتحدث عن هذا التحول الذي طرأ عليه في كتابه تهذيب الأخلاق، طبعة القاهرة، 1329، ص 61، حيث يقول: «وليعلم الناظر في هذا الكتاب أنني خاصة قد تدرجت إلى فطام نفسي بعد الكبر واستحكام العادة، وجاهدتها جهاداً عظيماً، ورضيت لك أيها الفاحص عن الفضائل والطالب للأدب الحقيقي بما رضيت لنفسي، بل تجاوزت في النصيحة لك إلى أن أشرت

عليك بما فاتني في ابتداء أمري، لتدركه انت، ودللتك على طريق النجاة قبل أن تتيه في مفاوز الضلالة، وقدمت لك السفينة قبل أن تغرق في بحور المهالك».

111. يتهم التوحيدي بعنف مسكويه بأنه يظهر تمسكه بالمشاعر الأخلاقية ولكن دون أن يتقيد بها في سلوكه العملي. ثم يتهمه بشكل خاص بأنه بخيل. انظر بهذا الصدد الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول، ص 35 - 36، ثم المقابسات ص 90. وهي مقاطع ينبغي على القارىء أن يفسرها بحذر ككل الأحكام التي يطلقها التوحيدي على معاصريه. ففيها الكثير من التحامل أحياناً.

112. انظر الانسيكلوبيديا الاسلامية، طبعة ثانية، مادة أبو حيان التي كتبها المستشرق س.م. ستيرن.

Encyclopédie de L'Islam * Abu Hayyan de S.M Stern.

113. وهي الفترة التي كان فيها مسكويه صديقاً حميماً أو مقرباً من ابن العميد (أنظر كتاب تجارب الأمم، الجزء الثاني، ص 276). وفي هذه الفترة تعرف فيها التوحيدي على مسكويه ولكن دون أن يصبحا صديقين حقيقيين أو حميمين.

114. لهذا السبب ألّف التوحيدي كتابه المشهور باسم مثالب الوزيرين : أي ابن العميد، والصاحب بن عباد. وقد هجاهما فيه هجاء مراً ومقذعاً أحياناً. فقد كان، على فقره، سليط اللسان...

115. في الواقع أن أسباب الكراهية والبغضاء بين مسكويه وابن عباد كانت في آن معاً شخصية، وسياسية، وثقافية. وسوف نقدم عنها تحليلاً مفصلاً في دراسة قادمة.

116. يقول التوحيدي عنه في الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول: «ولكنه كان مشغولاً بطلب الكيمياء... هذا مع تقطيع الوقت في حاجاته الضرورية والشهوية...».

117. إذا كان تاريخ ميلاد مسكويه هو عام 320 هـ، فهذا يعني أنه اعتنق الفلسفة وعمره ستة وأربعون عاماً. وهذا عمر ليس بالقليل بالنسبة لذلك الزمان. أما قبل ذلك فكانت ثقافته فقهية أو دينية بشكل أساسي كمعظم أبناء عصره. وحدها قلّة قليلة كانت تعتنق الفلسفة أو تهتم بها بشكل فعلي.

118. أي حتى موت أبي الفتح بن العميد الذي احتفظ بمسكويه تحت خدمته بعد وفاة والده. ويشهد على ذلك مقطع من كتاب تجارب الأمم (الجزء الثاني، ص 338 حيث يقول: كنت في جملة السائرين من الريّ في صحبة أبي الفتح...). ولكننا نعلم أن مسكويه يقدم صورة سلبية عن الوزير الشاب حيث يعيب عليه نزق الشباب، وحبه للبذخ والترف، والمظاهر، والقوة... انظر تجارب الأمم، جزء ثان، ص 301 - 303. ولكنه يعيب عليه ذلك بعد فوات الأوان لأن كتاب تجارب الأمم كان قد كتب بعد عام 381 (انظر موت أبي الحسن العامري المذكور في الجزء الثاني من الكتاب نفسه، ص 277).

119. انظر كتاب تجارب الأمم، الجزء الثاني، ص 704.

120. في رده على السؤال رقم (151) عن الكيمياء، نجد أن مسكويه يعد بتكريس مقالة كاملة للموضوع معتبراً أنه شديد الأهمية (ص 327). ولكن إذا كانت هذه المقالة قد كتبت بالفعل، فإنها للأسف ضاعت ولم تصلنا. ولو وصلتنا لكانت أتاحت لنا أن نحدد مكانة الكيميائي المتدرّب ودوره داخل الفعالية الثقافية للقرن الرابع الهجري.

121. مسكويه يحيل القارىء غالباً إلى كتبه. ولكنه في الشوامل لا يحيل إلا إلى كتاب واحد هو الفوز الأصغر. ولكننا نعلم أن هذا الكتاب ألف بناء على طلب من عضد الدولة، وإذن بعد عام 367 عندما استقر الأمير الكبير في بغداد. كان ابن عباد يدعو عضد الدولة دائماً بالأمير السيد، أو الملك السيد (انظر الرسائل، تحقيق شوقي ضيف، القاهرة 1366). وعلى غرار ذلك فإن مسكويه يبتدىء كتاب الفوز الأصغر على النحو التالي: «ورد على أمر الأمير الأجل المظفر السيد المؤيَّد من السماء...».

122. هناك إرادة نضالية وحامية تتجلّى من خلال هذا الزخم المتتابع للأسئلة. فهل ينبغي أن نرى فيها تحدياً استهزائياً بمعرفة مسكويه، أم مجرد التعبير عن فضول معرفي بريء؟ ينبغي ألا ننسى أن التوحيدي كان دائماً قد بحث عن الانتقام من معاصريه الأكثر حظاً منه في الحياة. فمرارة الحسد والغيرة كانت تدفعه للنيل منهم واغتيابهم.

123. على هذا الصعيد يمكن القول بأن التوحيدي ومسكويه متكاملان بشكل رائع. لماذا؟ لأن جميع مؤلفات الأول تحتوي على صرخة احتجاجية قوية ضد النزعة الانسانية للمتأدبين والأغنياء، أي النزعة المفرَّغة من مضمونها العملي والمقصورة فقط على طبقة واحدة قليلة العدد. إنها نزعة إنسانية نخبوية لا تشمل جميع الناس أو العدد الأكبر من الناس. وأما حياة الثاني (أي مسكويه) بعد اعتناقه للزهد والأخلاق الحميدة فهي عبارة عن جهد مستمر من أجل إقامة التوافق بين سلوكه الفعلي وبين المبادىء الأخلاقية التي قطعها على نفسه من خلال العهد المتحمس الذي كتبه في وصيته. وقد ذكر التوحيدي وصية مسكويه في كتاب المقابسات (ص 323 - 326). وهذه الوصية تمثل بحد ذاتها فعلاً من أفعال الحرية الشديدة الدلالة على درجة الاستقلالية الذاتية التي توصّل إليها الوعي الثقافي في القرن الرابع الهجري.

124. فيما يخص الشهادات القديمة التي تتحدث عن التوجه المعتزلي والصوفي للتوحيدي، انظر كتاب ابراهيم كيلاني: أبو حيان التوحيدي ص 52 - 56. وفي كتاب الهوامل يمكننا أن نعثر على إحالتين واضحتين «لأصحاب التوحيد» (ص 278)، ثم للمعتزلة

(ص 135). والتوحيدي يطلق عليهم حكماً يدل على أنه كان له موقف شخصي متميز داخل الحركة المعتزلية. يقول مثلاً: «وهذا جواب المعتزلة. ولهم التشقيق، والتمطيط، والدعوى، والإعراب، والعصبية، والتشيّع» (ص 135).

125. لجرد أعماله أو مؤلفاته، انظر كتاب ابراهيم كيلاني المذكور آنفاً. طبعة القاهرة، 1957، ص 36 - 50.

126. إن القراءة، حتى السريعة، لكتب مثل الإمتاع والمؤانسة، و المقابسات، و الصداقة والصديق، تتيح لنا أن نجد كل هذه الاتجاهات. انظر بشكل خاص الرسالة التي وجهها إلى القاضي أبو صالح علي بن محمد والواردة في المقابسات، ص 109 - 114. وانظر في الكتاب نفسه صفحة جميلة عن سيرته الذاتية (ص 308). وانظر أيضاً المناقشة التي دارت حول الصداقة ص 359 - 378، وفي أماكن متفرقة من كتاب الصداقة والصديق .

127. للاطلاع على تفاصيل هذا الفشل انظر ابراهيم كيلاني، مصدر مذكور سابقاً، ص 18 وما تلاها.

128. انظر بشكل خاص الصفحات الشديدة الدلالة على طموحاته وأمانيه. وقد وردت في كتاب الإمتاع والمؤانسة، الجزء الثالث، ص 64 - 66.

129. التوحيدي كان، كبقية النخبة المثقفة في عصره، لا يفكر في تثقيف الجماهير أو العامة بحسب مصطلح ذلك الزمان. انظر موقفه من هذه المسألة في كتاب الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول، ص 225. ولكن العديد من أسئلته صادر عن تلك الرؤيا الأخروية الدينية التي تشترك فيها العامة مع الخاصة إلى حد ما. (فالجميع يؤمنون بالحياة بعد الموت، والثواب والعقاب، والجنة والنار، ...الخ).

130. من الممتع أن نلاحظ هنا أن مسكويه يدين - ولكن سنرى ضمن أي مقصد - عدم مناسبة كلمة مُلْتَمس للاستخدام هنا. يقول في الصفحة 180: «لولا أن لفظة الالتماس توهم غير المعنى الصحيح في حال النفس، وظهور آثارها في هذا العالم لأطلقتها، ورخَّصت فيها لك كما أطلقها قوم. ولكني رأيت أبا بكر محمد بن زكريا الطبيب وغيره مما كان في طبقته وقد تورطوا في مذهب بعيد من الحق، سببه هذه اللفظة وما أشبهها مما أطلقته الحكماء على سبيل الاتساع في الكلام، بل لأجل الضرورة العارضة للألفاظ عند ضيقها عن المعاني الغامضة التي أطلقوا عليها». ولا ريب في أن التوحيدي استخدم هذه اللفظة لكي يوحي بشكل أقوى بأنه إذا كانت للنفس رسالة سماوية، فإن ذلك لا ينفي الحقيقة التالية؛ وهي أنها تتابع في هذا العالم الأرضي هدفاً مادياً (من غنى، أو توسع، أو قوة،...الخ). فقبل أن تصل إلى الحياة الآخرة هناك الحياة الدنيا.

131. إن البحث الصوفي عن الإلهيّ والبحث الفلسفي عن الحق أو الصح كان لهما باعث مشترك ألا وهو؛ هذه الأسطورة الجبارة للوحدة أو هذا الولع القوي بالوحدة والاتحاد (أو الانصهار). وهذا هو سبب حصول توافق عقلي، وبالتالي، لفظي ومفهومي بينهما. وهو توافق يتكرر أكثر من مرة. (المقصود الاتحاد بالمطلق أو بالله).

132. وهو الموضوع الأساسي أو القاعدي للنزعة الانسانية العربية. انظر بهذا الصدد لويس ماسينيون: الانسان الكامل في الاسلام وابتكاريّته الأخروية . بحث منشور في ايرانوس - جاهربوك، ص 287 - 314. وانظر أيضاً عبد الرحمن بدوي، مصدر مذكور سابقاً.

L. Massignon: L'Homme parfait en Islam et son originalité eschatologique, in Eranos-Jahrbuch . pp. 287-314.

133. حول هذا الاستاذ العظيم أو «الشيخ الفاضل» كما يقول التوحيدي انظر: الموسوعة الاسلامية، الطبعة الثانية، مادة أبو سليمان المنطقي. وقد كتب المادة المستشرق س.م. ستيرن. وانظر أيضاً ما سنقوله فيما بعد.

(L'Encycolpédie de l'Islam, 2e édition. article Abu Sulayman al-Mantiqi (S.M. Stern).

134. يقول التوحيدي بالحرف الواحد وهو يتحدث عن تناقضات البشر: «لم تواصى الناس في جميع اللغات والنحل وسائر العادات والملل بالزهد في الدنيا، والتقلّل منها والرضا بما زجا به الوقت وتيسّر مع الحال، هذا مع شدة الحرص والطلب، وإفراط الشره والكَلَب، وركوب البر والبحر بسبب ربح قليل، ونائل نزر، حتى أنك لا تجد على أديمها إلا متلفتاً إلى فانيها حزيناً، أو هائماً على حاضرها مفتوناً، أو متمنياً لها في المستقبل معنى. وحتى لو تصفحت الناس لم تجد إلا متحسراً عليها، أو متحيراً فيها، أو مسكّراً منها. وأشرفهم عقلاً أعظمهم خبلاً، وأشدهم فيها ازهاداً أشدهم بها انعقاداً، وأكثرهم في بغضها دعوى أكثرهم في حبها بلوى». (الكتاب، ص 24 - 25).

135. يقول التوحيدي بالحرف الواحد فيما يخص الحسد: «ما الحسد الذي يعتري الفاضل العاقل من نظيره في الفضل، مع علمه بشناعة الحسد، وبقبح اسمه، واجتماع الأولين والآخرين على ذمه؟ وإن كان هذا العارض لا فكاك لصاحبه منه لأنه داخلٌ عليه، فما وجه ذمه والإنحاء عليه؟ وإن كان مما لا يدخل عليه ولكنه ينشئه في نفسه، ويضيق صدره باجتلابه، فما هذا الاختيار؟ وهل يكون من هذا وصفه في درجة الكَمَلة أو قريباً من العقلاء؟ وقد قيل لأرسطاطاليس: ما بال الحسود أطول الناس غماً؟ قال: لأنه يغتمّ كما يغتمّ الناس، ثم ينفرد بالغم على ما ينال الناس من الخير.» من الواضح أن التوحيدي كان يعاني من مشاعر الحسد لأن الآخرين وصلوا إلى المراتب وهو لم يصل...

136. مصطلح «أخلاقية الصورة الرمزية المثالية» استعرناه من عالم الاجتماع الفرنسي جورج غورفيتش في كتابه: مقالة في علم الاجتماع، الجزء الثاني، في أماكن متفرقة، باريس، 1960.

G. Gurvitch: Traité de Sociologie , II, passim, Paris, 1960.

137. يقول التوحيدي بالحرف الواحد: «لِمَ طلبت الدنيا بالعلم والعلم ينهى عن ذلك؟ ولِمَ لمْ يطلب العلم بالدنيا والعلم يأمر بذلك؟ وقد يقول من ضعفت غريزته، وساء أدبه، وجرؤ مقدمه: قد رأينا من ترك طلب الدنيا بالعلم، ورأينا من طلب العلم بالدنيا. فليعلم أن المسألة ما وضعت هناك، ولا فرضت كذاك، ولو سدّد هذا المعترض فكره عرف الفحوى، ولحق المرمى، ولم يعارض بادراً بشائع، ولم يناقض نادراً بذائع».

138. ينبغي أن نلحّ على ما تتضمنه هذه المطالبة الاجتماعية من شيء جديد أو مبتكر. كما وينبغي أن نقوم بتحريات معمَّقة عن حالة المثقفين المهجورين أو البائسين من أمثال التوحيدي. فلربما كشفت لنا هذه التحريات عن حصول تغيّر في العقليات بالقياس إلى علماء الدين في العصر البطولي: أي في القرن الأول للهجرة. وأقصد بالتغير هنا حصول نوع من «العلمنة» لفكر المثقف في القرن الرابع الهجري، وظهور نوع من أخلاقية المنفعة أو الربح. وهي أخلاقية غير معترف بها إلا قليلاً أو كثيراً.

139. نلاحظ أنه يعود إلى هذا الموضوع في السؤال رقم 76، ص 190 - 191.

140. إن موضوع الصداقة هذا مقدَّم لنا ليس فقط كموضوع تأملي يندرج ضمن خط فلاسفة الإغريق، وإنما أيضاً كموضوع يحصل فيه الطلاق الكامل بين «الصورة الرمزية المثالية» والواقع المحسوس المعاش يومياً. انظر بهذا الصدد كتاب الصداقة والصديق في أماكن متفرقة.

141. تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1950. وهذا الكتاب يشكل وثيقة نفسانية وأدبية ذات أهمية قصوية.

142. يقول التوحيدي بالحرف الواحد: «لم صار صاحب الهمّ، ومن غلب عليه الفكر في ملمّ يولع بمسّ لحيته وربما نكت الأرض بأصبعه، وعبث بالحصى؟». وهذا سؤال يدخل في دائر علم النفس، ولكن مسكويه العاقل أكثر مما يجب لا يفهم مثل هذه الأسئلة الوجودية المستخرجة من واقع الحياة اليومية.

143. يقول التوحيدي بالحرف الواحد: «لم صار البنيان الكريم، والقصر المشيد إذا لم يسكنه الناس تداعى عن قرب، وما هكذا هو إذا سُكِن واختُلِف اليه؟». وفي الصفحة (314) يقول: «ما علّة كراهية النفس الحديث المعاد؟ وما سبب ثقل إعادة الحديث على المستعاد؟ وليس فيه في الحالة الثانية إلا ما فيه في الحالة الأولى، فإن كان فارق بينهما فما هو؟». وقد رد عليه مسكويه بجواب مقنع وجيد قائلاً: «قال أبو علي مسكويه رحمه الله: إن النفس تأخذ من الأخبار المستطرفة والأحاديث الغريبة عندها شبيهاً بما يأخذه الجسم من أقواته، وما حصّلته النفس من المعارف والعلوم، فأعادته عليها بمنزلة الغذاء من الجسم الذي اكتفى منه. فإذا أعيد عليه غذاء هو الأول ثقل عليه، واستعفى منه. فكذلك حال النفس في المعارف...».

144. لا بد من ترجمة سؤال التوحيدي من العربية الكلاسيكية إلى العربية المعاصرة. قل رزؤه: أي اكتفى بالقليل وكان عفيف النفس، غير طماع. الجون جمع جونة: أي سلّة مستديرة أو صحن واسع. يتذرع في اللقم: أي يكثر ويفرط في الطعام. استسرفوا أدبه: أي استقلوه. البتّ: كساء غليظ مهلهل مربع، والخلقان البالي.

من الواضح أن الناس يحترمون العفيف الذي لا يزاحمهم على الأموال والأرزاق والمناصب. ومعلوم أن الناس في جميع المجتمعات يتنافسون بوحشية أحياناً على هذه الأشياء. وهناك من هو مستعد لاستخدام كافة الأساليب من أجل الوصول إلى غرضه. وقد يخشاه الناس فيما بعد ولكن لا يحترمونه.

145. ينبغي أن نلاحظ الغنى الأدبي والنفساني بل وحتى السوسيولوجي (أو الاجتماعي) لهذا النص. وينطبق ذلك على نصوص أخرى عديدة تشكل في نهاية المطاف، إذا ما أردنا، كتاباً جميلاً من كتب المختارات.

146. هناك قول مشهور شاع في عصور الانحطاط ووصل إلى يومنا هذا ولا يزال راسخاً في الأوساط التقليدية المحافظة: زنادقة الاسلام ثلاثة، أبو حيان التوحيدي وابن الراوندي وأبو العلاء المعري. وشرهما على الاسلام التوحيدي لأنهما صرَّحا وهو مجمجمٌ لم يصرح...

147. حول هذا الوزير والأديب المشهور انظر: شوقي ضيف، مصدر مذكور سابقاً، المقدمة. وانظر أيضاً تلك الصورة الشخصية الشهيرة (أو البورتريه) التي قدمها عنه التوحيدي في كتاب مثالب الوزيرين . وانظر ياقوت الحموي في كتابه المعروف: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب . الجزء الثاني، ص 44، 282، ثم 359، 392، 406.

148. انظر كتاب ابراهيم كيلاني، مصدر مذكور سابقاً، ص 52 وما بعدها.

149. بما أن التوحيدي أديب حقيقي فإنه يستطيع أن يفهم كل هذه «الزُمَر».. وأحد أسباب غربته الفكرية هو ذلك البتر أو الحصر الذي يفرضه الاختصاصيون الضيقون المسجونون داخل جدران اختصاصهم على فضوله المعرفي المتيقظ دائماً والذي لا يشبع

والذي يذهب في كل الاتجاهات. ومهما كانت حدود الأدب واسعة في القرن الرابع الهجري، فإنه لا يستطيع أن يزدهر فيما وراء بعض التخوم التي ينبغي تحديدها.

150. لا نريد هنا أن نتخذ موقفاً منتظماً وعلى طول الخط لصالح التوحيدي ضد منافسيه لأنه أحد الكلاسيكيين الذين يبرّر موقفهم بعض التطورات الحالية للوعي الاسلامي. وهو موقف شائع لدى كتّاب عصر النهضة العربية. لا نريد ذلك بقدر ما نريد أن نفهم ذلك الشيء الذي كان في كتاباته يصدم معارضيه أو يتجاوزهم. بمعنى آخر فإننا نريد أن ندرس بعمق الأسباب الاجتماعية التي أدت إلى فشل التوحيدي. وهذا النوع من العلم هو ما يدعى بسوسيولوجيا الفشل والإخفاق (أو علم اجتماع الفشل. أي العلم الذي يدرس أسباب فشل مفكر ما في عصر ما وبيئة ما ونجاح آخرين).

151. إن فلاسفة القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي عديدون، ولكنهم للأسف غير معروفين إلا قليلاً جداً أو غير معروفين على الإطلاق. فالباحثون العلميون من مستشرقين وغير مستشرقين ركّزوا اهتمامه على «الأربعة الكبار» أي: على الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد. ولكن الإمتاع والمؤانسة، وكذلك المقابسات يذكران غالباً أسماء من نوع: أبو الحسن العامري، أبو بكر القومسي، الحريري غلام بن طرارة، أبو سليمان المقدسي،...الخ.

152. إشكالية التوفيق بين العقل والإيمان سيطرت طيلة العصور الوسطى ليس فقط على الفكر العربي الاسلامي، وإنما أيضاً على الفكر المسيحي الأوروبي. أنظر محاولة القديس توما الأكويني للتوفيق بين العقيدة المسيحية والفلسفة الأرسطوطاليسية. فقد بلور تركيبة موفقة وناجحة.

153. انظر فيما سبق، ص 97، هامش رقم (2).

154. لا ريب في أن ابن سينا سوف يبدو أقل عظمة عندما نكتشف بشكل جيد مساهمات كل هذا الجيل. انظر فيما بعد، ص 145، هامش رقم (1). عندئذ سوف يتبدَّى لنا أنه لم يكن وحده في الميدان.

155. لقد استشهد التوحيدي بأستاذه أبي سليمان المنطقي أكثر من غيره بكثير في كتاب الإمتاع والمؤانسة، و المقابسات، والصداقة والصديق. ودائماً يستشهد بجوابه أو بتدخله في المناقشة بصفته كلمة الفصل والجواب الحاسم (تقريباً دائماً إن لم يكن دائماً).

156. انظر بحث لويس ماسينيون: تداخلات فلسفية واختراقات ميتافيزيقية في تصوف الحلاج . بحث منشور في كتاب جماعي على شرف المستشرق ماريشال، الجزء الثاني، ص 263 - 296. بروكسيل، 1950.

L. Massignon: »Interférences philosophiques et percées métaphysiques dans la mystique hallagienne«, in Mélanges Maréchal , II, 263-296 (Bruxelles, 1950).

157. وهو نفسه نقطة تقاطع لتيارات مختلفة كان لويس ماسينيون قد حلَّلها ودرسها.

158. كان أبو سليمان أعمى ولا يخرج من بيته ويعيش في فقر شديد على ما يبدو. انظر الإمتاع والمؤانسة، الجزء الثاني، ص 116 - 118.

159. إن دحض المقدسي من قبل الحريري محشور بين الصفحتين 11 - 17. ومضمونه يمشي في نفس اتجاه أبي سليمان المنطقي.

160. يقول التوحيدي نقلاً عن أبي سليمان المنطقي بالحرف الواحد: «تعبوا وما أغنوا، ونصبوا وما أجدوا، وحاموا وما وردوا، وغنوا وما أطربوا... ظنّوا (أي أخوان الصفاء) ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع. ظنوا أنهم يمكنهم أن يدسّوا الفلسفة ـ التي هي علم النجوم والأفلاك والمجسطي والمقادير وآثار الطبيعة، والموسيقى التي هي معرفة النغم والايقاعات والنقرات والأوزان، والمنطق الذي هو اعتبار الأقوال بالإضافات والكميات والكيفيات ـ في الشريعة، وأن يضموا الشريعة للفلسفة (...). إن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفير بينه وبين الخلق من طريق الوحي، وباب المناجاة، وشهادة الآيات، وظهور المعجزات، على ما يوجبه العقل تارة، ويجوزه تارة لمصالح عامة متقنة، ومراشد تامة مبينة. وفي أثنائها ما لا سبيل إلى البحث عنه، والغوص فيه، ولا بد من التسليم للداعي إليه، والمنبّه عليه...» (الامتاع والمؤانسة، ص 6 - 7).

161. ينبغي أن ندرس هذه المسألة ضمن منظور أكثر اتساعاً: قصدت منظور الوعي الفكري الذي يتحرر تدريجياً من الوعي الاسطوري. انظر بهذا الصدد كتاب جورج غوسدورف: الأسطورة والميتافيزيقا، منشورات فلاماريون، 1953.

G. Gusdorf: Mythe et Métaphysique , Flammarion, 1953.

162. يقول أبو سليمان بالحرف الواحد: «وإنما دخلت الآفة من قوم دهريين ملحدين ركبوا مطية الجدل والجهل، ومالوا إلى الشغب بالتعصب، وقابلوا الأمور بتحسينهم وتقبيحهم وتهجينهم. وجهلوا أن وراء ذلك ما يفوت ذرعهم، ويتخلّف عن لحاقه رأيهم ونظرهم، ويعمى دون كنه ذلك بصرهم. وهذه الطائفة معروفة، منهم صالح بن عبد القدوس، وابن ابي العوجاء، ومطرب أبي الغيث، وابن الراوندي، والحصري، فإن هؤلاء طاحوا في أودية الضلالة، واستجروا إلى جهلهم أصحاب الخلاعة والمجانة. فقال البخاري: فما الذي تركت بهذا الوصف للذين جمعوا بين الفلسفة والديانة؟ قال تركت لهم الطويل العريض. القوم زعموا أن الفلسفة مواطئة للشريعة، والشريعة موافقة للفلسفة، ولا فرق بين قول القائل: قال النبي، وقال الحكيم، وأن أفلاطن ما وضع كتاب

النواميس إلا لنعلم كيف نقول، وبأي شيء نبحث، وما الذي نقدم ونؤخر، وأن النبوة فرع من فروع الفلسفة، وأن الفلسفة أصل العالم، وأن النبي محتاج إلى تتميم ما يأتي به من جهة الحكيم، والحكيم غني عنه (...). ولكن الشريعة الهية، والفلسفة بشرية. أعني أن تلك بالوحي، وهذه بالعقل، وإن تلك موثوق بها ومطمأن إليها، وهذه مشكوك فيها مضطرب عليها...» (الامتاع والمؤانسة ص 20 - 21).

163. ليس من السهل أن يقول المرء ذلك في مناخ العصور الوسطى التي يهيمن عليها الدين هيمنة مطلقة. فحتى المقارنة بين الدين والفلسفة تعتبر كفراً في مثل هذا الجو. وذلك لأن الدين الهي والفلسفة بشرية، فكيف نقارن بين البشري والإلهي؟

164. قال أبو سليمان بالحرف الواحد: «وبالجملة، النبي فوق الفيلسوف، والفيلسوف دون النبي، وعلى الفيلسوف أن يتبع النبي، وليس على النبي أن يتبع الفيلسوف، لأن النبي مبعوث، والفيلسوف مبعوث إليه. ولو كان العقل يُكتَفى به لم يكن للوحي فائدة ولا غناء، على أن منازل الناس متفاوتة في العقل، وأنصباؤهم مختلفة فيه. فلو كنا نستغني عن الوحي بالعقل كيف كنا نصنع؟ وأما قولك: الفلسفة خاصة والشريعة عامة، فكلام ساقط لا نور عليه، لأنك تشير به إلى أن الشريعة يعتقدها قوم ـ وهم العامة ـ والفلسفة ينتحلها قوم ـ وهم الخاصة ـ. فلم جمعتم إذن رسائل أخوان الصفاء ودعوتم الناس إلى الشريعة وهي لا تلزم إلا العامة؟ ولم تقولوا للناس: من أحب أن يكون من العامة فليتحلّ بالشريعة؟ فقد ناقضتم، لأنكم حشوتم مقالتكم بآيات من كتاب الله تزعمون بها أن الفلسفة مدلولٌ عليها بالشريعة، ثم الشريعة مدلول عليها بالمعرفة، ثم ها أنت تذكر أن هذه للخاصة، وتلك للعامة! فلم جمعتم بين مفترقين، ومزقتم بين مجتمعين، هذا والله الجهل المبين، والخرق المشين...» الإمتاع والمؤانسة، ص 10 ـ 13).

165. يقول التوحيدي بالحرف الواحد: «إن شيخنا أبا سليمان غزير البحر، واسع الصدر، لا يُغْلَق عليه في الأمور الروحانية والأنباء الإلهية والأسرار الغيبية (...) وطريقته هذه التي اجتباها مكتنفة بمعارضات واسعة، وعليها مداخل لخصمائه، وليس يفي كل أحد بتلخيصه لها، لأنه قد أفرز الشريعة من الفلسفة، ثم حثّ على انتحالهما معاً، وهذا شبيه بالمناقضة». هنا يعترف التوحيدي بأن موقف أستاذه أبي سليمان المنطقي يعتريه الغموض والتناقض لأنه من جهة يقول بتعارض الشريعة مع الفلسفة، ومن جهة أخرى يدعو إلى اتباعهما معاً!... وهذا أمر محيّر. يقول أبو سليمان: «إن الفلسفة حق لكنها ليست من الشريعة في شيء، والشريعة حق لكنها ليست من الفلسفة في شيء... من أراد أن يتفلسف فليعرض بنظره عن الديانات، ومن اختار التدين فليعرض عن الفلسفة، ويتحلّى بهما مفترقين على حالين مختلفين، ويكون بالدين متقرباً إلى الله تعالى، ويكون بالحكمة متصفحاً لقدرة الله تعالى في هذا العالم...». التناقض واضح، والتوحيدي على حق إذ يلاحظ ذلك...

166. هناك واحد فقط من هؤلاء الخصوم مذكور بالاسم وهو: أبو غانم الطبيب، تلميذ ابن زكريا الرازي (ص 23). ولكن اعتراضاته لم تذكر للأسف.

167. أبو سليمان يستشهد بآيات عديدة في الصفحتين (19 ـ 20). وهي آيات تحضّ على استخدام العقل وتخلع المشروعية بالتالي على عمل الفيلسوف، أو على مشروعية الفلسفة.

168. (*) النبي ليس بحاجة إلى العقل أو العلم للتوصل إلى الحقيقة، وذلك لأنه يتلقاها مباشرة عن طريق الوحي الإلهي النازل عليه من فوق. أما الفيلسوف فبحاجة إلى العقل والمنهج المنطقي الاستدلالي لكي يتوصل إلى الحقيقة، لأنه ليس ملهماً ولا مرسلاً. لهذا السبب فإن النبي أعلى من الفيلسوف ضمن هذا المنظور.

169. هل نفهم من ذلك أن الإنسان العادي ليس بحاجة إلى الفلسفة وإنما يكفيه الدين لأن الفلسفة صعبة عليه؟ ربما. وعلى أي حال فهذا هو الموقف الذي اتخذه ابن رشد حيث تحدث عن عقلية العامة وضرورة إبعادها عن التفلسف لأنه قد يشوش عقولها أو يؤدي بها إلى الكفر...

170. انظر المقارنة المضيئة جداً والتي يقيمها أبو سليمان المنطقي بين صاحب الشرع والفيلسوف (ص 18). (المقصود بصاحب الشرع: النبي).

171. حول طبيعة هذه الرزانة أو الرصانة وحول شروط اكتسابها وتجسيدها أو تحيينها، انظر الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول، ص 206 - 210.

172. انظر المصدر السابق، ص 209 حيث يقول «والسكينة... تقاسمها نوع الانسان بالزيادة والنقصان والغموض والبيان»...

173. بمعنى آخر فإن التوحيدي يضيف بعداً آخر إلى كل ما سبق: ألا وهو البعد الفني أو الجمالي. فهو على عكس مسكويه أو أبي سليمان المنطقي كاتب أديب يهتم كثيراً بجمال العبارة وليس فقط بمضمونها. هناك مفكرون كبار ولكن أسلوبهم عادي جداً أو حتى وعر وجاف. نضرب عليهم كمثل في الثقافة الأوروبية كانط في معظم ما كتب. وهناك مفكرون كبار ولكنهم كتّاب كبار في الوقت ذاته. نضرب عليهم كمثل جان جاك روسو، أو نيتشه، أو ميشيل فوكو في عصرنا الراهن...

174. سؤال التوحيدي ورد حرفياً على النحو التالي: «حدثني عن مسألة هي ملكة المسائل، والجواب عنها أمير الأجوبة. وهي الشجا في الحلق، والقذى في العين، والغصّة في الصدر، والوقر على الظهر، والسلّ في الجسم، والحسرة في النفس، وهذا كله لعظم ما دهم منها، وابتلي الناس به فيها، وهي: حرمان الفاضل وإدراك الناقص، ولهذا المعنى خلع ابن الراوندي ربقة الدين، وقال أبو سعيد الحصيري بالشك، وألحد فلان في الاسلام، وارتاب فلان في الحكمة (المقصود بالحكمة الفلسفة ـ المترجم). وحين نظر أبو

عيسى الوراق إلى خادم قد خرج من دار الخليفة بجنائب تقاد بين يديه، وبجماعة تركض حواليه، فرفع رأسه إلى السماء وقال: أوحّدك بلغات وألسنة، وأدعو إليك بحجج وأدلة، وأنصر دينك بكل شاهد وبينة، ثم أمشي هكذا عارياً جائعاً نائعاً، ومثل هذا الأسود يتقلّب في الخزّ والوشي، والخدم والحشم، والحاشية والفاشية!...».

175. إن مشكلة التمرد في الأدب العربي لم تتعرض حتى الآن لدراسة علمية منتظمة ومعمَّقة. كنا نحب أن نعلم مثلاً إلى أي مدى تختبّىء فضيلة الصبر عند أولئك الذين يتمسكون بها أكثر من غيرهم انتظاراً عنيداً من أجل الانتقام؟ ينبغي أن نحفر حول هذه الفكرة فيما يخص التوحيدي لأن صبره الذي اضطر إليه كان يخفي شيئاً آخر غير فضيلة الصبر... فهو يصبر على مضض لأنه لا يستطيع أن يفعل شيئاً آخر.

176. ثم يضيف التوحيدي في السؤال السابق قائلاً: «ويقال هذا الانسان هو ابن الراوندي. ومن كان، فإن الحديث في هذا الباب بيّن، والاسناد فيه عالٍ، والبحث عن هذا السر واجب، فإنه باب إلى رَوْح القلب، وسلامة الصدر، وصحة العقل، ورضا الرب، ولو لم يكن فيه إلا التفويض والصبر حسبما يوجبه الدليل لكان كافياً. وقال لي شيخٌ مرة: اعلمْ أن القسمة عدل، والقاسم منصف، لأنه بإزاء ما أعطاك من الأدب والفضل واللسان والعقل أعطى صاحبك المال والجاه والكفاية واليسار. فانظر إلى النعمة كيف انقسمت بينكما، ثم انظر إلى البلاء كيف انقسم عليكما أيضاً: أبلاك مع الفضل بالحاجة، وأبلاه مع الغنى بالجهالة. فهل العدل إلا في هذه العبرة، والحق إلا بهذه الفكرة؟...».

177. هذا السؤال يتخذ العنوان التالي: مسألة مركبة من أسرار طبيعية وحروف لغوية. وفيه يقول التوحيدي: «لِمَ صار اسم من الأسماء أخفّ عند السماع من اسم، حتى أنك لتجد الطرب يعتري سامع ذاك؟ أنا رأيت بعض من كان يهوى البحتري ويخف لحديثه، ويتعصب لقريضه يقول: ما أحسن تشبيب البحتري بعلوة، وما أحسن اختياره علوة، ولا يجدر هذا في سلمى وهند وفَرْتَنا ودعد. وهذا عارض موجود في الأسماء والكنى والشمائل والحلى، والصور والبنى، والأخلاق والخلق، والبلدان والأزمان، والمذاهب والمقالات، والطرائق والعادات. وإذا بحثت عن هذا الباب فصله بالبحث عما ثقل على النفس والسمع والطبع من هذه الأشياء، فإنه إن كان قبولها لعلّة فمجّها لعلة، وإن كان وصالها لسبب فصدودها لسبب».

178. يقول التوحيدي في سؤاله هذا: «ما العلم؟ وما حده وطبيعته؟ فقد رأيت أصحابه يتناهبون الكلام فيه، حتى قال قوم: هو معرفة الشيء على ما هو به. وقال آخرون: هو اعتقاد الشيء على ما هو به. وقال قائلون: هو إثبات الشيء على ما هو به. فقيل لصاحب القول الأول: لو كان حد العلم معرفة الشيء على ما هو به لكان حد المعرفة علم الشيء على ما هو به، والحاجة إلى تحديد المعرفة كالحاجة إلى حد العلم. وهذا جواب فيه سهو وإيهام»... الخ.

179. (*) يقول التوحيدي بالحرف الواحد: «ما الخصائص الفارقة بين حقائق المعاني في ألفاظ دائرة بين أهل العقل والدين، وهي أسماء طابقت أغراضاً لكنها خفية الأصول جلية المعاني وهي: ما القوة، والقدرة، والاستطاعة، والطاقة. فهي وفاء القوة بالمحمول عليها، والشجاعة، والنجدة، والبطولة، والمعونة، والتوفيق، واللطف، والمصلحة، والتمكّن، والخذلان، والنصرة، والولاية، والمُلْك، والمِلْك، والرزق، والدولة، والجدّ، والحظ». الجواب قال أبو علي مسكويه رحمه الله: «وجدت في هذه المسائل مع اختلافها ما يتقارب، وما يتباعد في المعاني، فألّفت الشكل إلى شكله، ولم أراع تأليفها ونظمها. أما القوة فاسم مشترك يقال على القوة التي هي في مقابلة الفعل»...الخ.

180. يقول التوحيدي بالحرف الواحد: مسألة طبيعية. لم صار الانسان يحب شهراً بعينه، ويوماً بعينه؟ ومن أين يتولّد للإنسان صورة يوم الجمعة على خلاف صورة يوم الخميس؟

181. ما الإلف الذي يجده الإنسان لمكان يكثر القعود فيه، ولشخص يتقدم الأُنس به؟ وهذا تراه في الرجل يألف حمّاماً، بل بيتاً من الحمام، ومسجداً، بل سارية في المسجد؟ ولقد سمعت بعض الصوفية يقول: حالفتني حُمَّى الربع اربعين سنة، ثم أنها فارقتني فاستوحشتها. (حمّى الربع هي حمّى تجيء يوماً ثم تغيب يومين لكي تعود في اليوم الرابع ـ المترجم).

ولم أعرف لاستيحاشي معنى إلا الإلف الذي عجنت الطينة به وطويت الفطرة عليه، وصبغت الروح به.

182. يقول التوحيدي بالحرف الواحد: مسألة في مبادىء العادات. ما مبدأ العادات المختلفة من هذه الأمم المتباعدة؟ فإن العادة مشتقة من عاد يعود، واعتاد يعتاد، فكيف فزع الناس إلى أوائلها، وجروا عليها؟ وما هذا الباعث الذي رتب كل قوم في الزيّ، وفي الحلية، وفي العبارة، والحركة، على حدود لا يتعدونها، وأقطار لا يتخطونها؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه رحمه الله: «لعمري إن العادة من عاد يعود. فأما السؤال عن مبادىء العادات، وكيف نزع الناس إلى أوائلها؟ وما كانت تلك الأوائل؟ ومن سبق إليها ورتبها لكل قوم في الزي؟ فأمر لا أضمن لك الوفاء به. ولو ضمنه ضامن لي لما رغبت فيه، ولا عددته علماً، ولا كان فيه طائل».

هكذا تستمر الهوامل والشوامل على مدار (370) صفحة. كلما طرح التوحيدي سؤالاً رد عليه مسكويه بجواب.

183.) من الممتع أن نرى هنا موضوع المزايا التي تتمتع بها الشعوب المختلفة وكأنه مدروس من وجهة نظر اتنولوجية، هذا في حين أنه غالباً ما يُنظَر إليه من وجهة نظر شوفينية متعالية، ضمنية أو صريحة.

184. يقول التوحيدي في سؤاله: ما السبب في تشريف من سلف له أب أو جد منظورٌ إليه، مكثورٌ عليه في فعال ممجَّد، وشجاعة وسياسة، دون تشريف من كان له ابن كذلك؟ أعني كيف يسري الشرف من المتقدم في المتأخر، ولا يسري من المتأخر في المتقدم؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه رحمه الله: إن الأب علّة الولد، وعرقه يسري فيه، لأنه معلوله، ولأنه مكوَّن من مزاجه وبزره، فهو من أجل ذلك كجزء منه، أو كنسخة له. فغير مستنكر أن يظر أثر العلّة فيه، أو ينتظر منه نزوع العرق إليه. فأما عكس هذه القضية، وهو أن يصير المعلول سبباً للعلة حتى يرجع مقلوباً فشيء يأباه العقل، وترده البديهة، ويسير التأمل يكفي في جواب هذه المسألة.

185. لا نستطيع إلا أن نفكر بالمثقفين التحديثيين من أمثال طه حسين الذين كانوا يدينون عبادة قبور الأولياء الصالحين. انظر كتابه: شجرة البؤس، القاهرة 1944.

186. انظر السؤال رقم 86، ص 208 حيث يقول: «ما الفضيلة السارية في الأجناس المختلفة كالعرب، والروم، والفرس، والهند؟ وزعمت أنك حذفت الترك لأن أبا عثمان لا يعتدّ بهم»... نلاحظ مدى تأثير الجاحظ على التوحيدي. فهو لا يذكر الأتراك لمجرد أن الجاحظ لم يعتدّ بهم...

187. إنه يعتذر لإدخال المسألة في هذا الكتاب. يقول: «وهذه مسألة ليس يجب أن يكون مكانها في هذه الرسالة، لأنها ترد على الفقهاء، أو على المتكلمين الناصرين للدين. لكني أحببت أن يكون في هذا الكتاب بعض ما يدل على أصول الشريعة. وإن كان جلّ ما فيه منزوعاً من الطبيعة، ومأخوذاً من علية الفلاسفة، وأشياخ التجربة، وذوي الفضل من كل جنس ونحلة. وعلى الله تعالى بلوغ الإرادة، والسلامة من طعن الحسدة» (ص 329). نلاحظ أن «حكمة الأمم» تتغلّب هنا لدى التوحيدي على الأخلاق الخصوصية للفقهاء.

188. أما فيما يخص التوحيدي فإنه يعتقد بأن الإنسان غير قادر على اكتساب هذه المعرفة الشمولية أو الكليانية. انظر بهذا الصدد السؤال رقم (116) ص 268. وهو سؤال يخص الأسباب النفسانية لاستحالة القدرة هذه، وذلك طبقاً لآراء أبي سليمان المنطقي. انظر الإمتاع والمؤانسة، الجزء الثالث، ص 109 - 110.

189. فيما يخص هذا السؤال الفلسفي العميق يقول التوحيدي حرفياً: ما ملتمس النفس في هذا العالم؟ وهل لها ملتمس وبغية؟ وإن وسمت بهذه المعاني خرجت من أن تكون عليّة الدرجة، خطيرة القدر، لأن هذا عنوان الحاجة، وبدء العجز. ولولا أن يتسع النطاق سألت: ما نسبتها إلى الانسان؟ وهل لها به قوام، أو له بها قوام؟ وإن كان هذا فعلى أي وجه هو؟ وأوسع من هذا الفضاء حديث الانسان، فإن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان. وفيما يخص السؤال المتعلق بالشر يقول التوحيدي: لِمَ كان الإنسان إذا أراد ان يتخذ عدة أعداء في ساعة واحدة قدر على ذلك. وإذا قصد اتخاذ صديق ومصافاة خدن واحد لم يستطع إلا بزمان واجتهاد وطاعة وغرم؟ وكذلك كل صلاح مأمول، ونظام مطلوب في جميع الأمور، ألا ترى أن الفتق أسهل من الخياطة، والهدم أيسر من البناء، والقتل أخفّ من التربية والإحياء؟...

190. وهنا نلمح غضبه العارم لعدم قدرته على مشاركة الآخرين التشريفات الدنيوية والسعادة الحالية التي ينعمون بها دون انتظار.

191. انظر القرآن، سورة القيامة، الآية رقم (45): «كلاّ بل تحبون العاجلة».

192. إن كتابه ضد الشيعة رسالة السقيفة، وكذلك كتبه الأخرى كـ مثالب الوزيرين، و الحج العقلي إذا ضاق الفضاء إلى الحج الشرعي، كلها تبرهن على أن التوحيدي كان يمتلك شجاعة فكرية كبيرة.

193. وهذا هو مغزى كتابه الإشارات الإلهية . فالتوحيدي بعد أن شاخ واهترأ وشعر بالهزيمة والضعف أمام الحياة لا يخفي حنينه حتى وهو يبتهل إلى الله: أقصد حنينه إلى عالم أرضي حرم منه كل الحرمان.

194. انظر الإشارات الالهية، الصفحات 18، 79، 81. إن دراسة موضوع الغربة لدى التوحيدي إذا ما تمّت بشكل دقيق سوف تقدم لنا مساهمة أساسية لمعرفة التصوف من وجهة نظر بواعثه أو دوافعه.

195. إن الأمر يتعلق بالفعل بعمل متعمَّد أو مقصود بمعنى أن الإنسان يبدو وكأنه يختار مصيره أو قدره بكل سيادة وحرية!

196. بالطبع يمكننا أن نعتقد بأن التوحيدي يستخدم كلمة آدم بالمعنى المعتزلي: أي الجوهر القادر على التوصل إلى مرحلة الوجود. انظر بهذا الصدد أ. نادر النظام المعتزلي، ص 130. ولكن مسكويه يرفض هذه الكلمة باعتبار أنها غير صالحة، وذلك لأن الجوهر بصفته تلك لا يمكن أن ينعدم.

.A.N. Nader: Le Système philosophique des muetazila (Premiers penseurs de l’Islam) Beyrouth 1956

197. على هذا الصعيد يمكن القول بأن حياة التوحيدي هي مثال جذاب ومؤثر على «الحرية وهي تشقّ طريقها» عبر تعقيدات الحتميات أو الضرورات الاجتماعية. فالحياة ليست سهلة وإنما هي مغامرة وسط حقل مليء بالصعوبات والألغام: أي وسط المجتمع. وبالتالي فلا يمكن أن نستخدم مصطلح الحرية بالمعنى الميتافيزيقي للتحدث عنه. نقول ذلك ونحن نعلم أن الحرية الميتافيزيقية طالما شغلت التأملات التجريدية للفلاسفة، تأملات لا نهاية لها... لا. إن الحرية التي يتحدث عنها التوحيدي هي تلك الحرية المحسوسة التي حدّدها عالم الاجتماع الفرنسي جورج غورفيتش عندما قال «بأنها تُمْتَحن من خلال التجارب الجماعية كما الفردية. وتتمثل بعمل إرادي عفوي ومستنير...». انظر كتابه: الحتميات الاجتماعية والحرية الانسانية، ص 82، باريس، 1955. هنا يكمن معنى الاحباط أو الحرمان الذي يتجلّى في كل مؤلفات أبي حيان التوحيدي.

.G. Gurvitch: Déterminismes Sociaux et liberté humaine, Paris, 1955. p. 82

198. انظر ابراهيم كيلاني، مصدر مذكور سابقاً، ص 13 - 17.

199. هذا هو أحد البواعث التي ذكرها والتي دفعته إلى إحراق كتبه. انظر المقابسات، ص 110 - 111، ثم الإمتاع والمؤانسة، الجزء الثالث، ص 160.

200. انظر الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول، ص 13. وانظر أيضاً: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، لياقوت الحموي. ص xxv، ثم 5 - 52، وفي أماكن متفرقة.

201. انظر: رسالة في تقريظ الجاحظ . وقد نشرت مقاطع منها في كتاب إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب . ص 99 - 102. في الهوامل نلاحظ أن الجاحظ قد ذُكِر ثلاث مرات من قبل التوحيدي في الصفحات: 208، 320، 322. وقد طرح على مسكويه سؤالين كانا قد أُثيرا سابقاً من قبل أحمد بن عبد الوهاب الذي ينتقد فيهما صاحب رسالة في التربيع والتدوير، أي الجاحظ نفسه.

202. للمزيد من الاطلاع على المنهجية التي ندعو إليها هنا، انظر كتاب جورج غورفيتش: مقالة في علم الاجتماع، الجزء الثاني، ص 299 - 315.

. G. Gurvitch: Traité de Sociologie

203. بالإضافة إلى الدراسات المعروفة للمستشرق لويس ماسينيون نحيل القارىء إلى دراسة لويس غارديه: اللغة العربية وتحليل «بعض الحالات الروحية . منشورة في كتاب جماعي مكرس للاحتفاء بماسينيون، الجزء الثاني، ص 215 - 243.

.L. Gardet: La langue arabe et l’analyse des »états spirituels«, in Mélange Massignon, II, 215-243

204. هنا مسكويه هو الذي يتوجه بالخطاب إلى التوحيدي، ص 128.

205. السيرافي دافع عن العلم العربي في مناظرة مشهورة ضد العالم المسيحي أبي بشر متى الذي دافع عن المنطق اليوناني.

206. انظر تلك المناظرة الشهيرة التي جرت بين السيرافي والفيلسوف أبو بشر متى، ودارت حول مسألة النحو العربي والمنطق الاغريقي. وقد نقلها التوحيدي في كتاب الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول، ص 107 - 128.

207. يقول أبو سليمان بالحرف الواحد: «ويجب أن تعلم أن فوائد النحو مقصورة على عادة العرب بالقصد الأول، قاصرة عن عادة غيرهم بالقصد الثاني. والمنطق مقصور على عادة جميع أهل العقل من أي جيل كانوا وبأي لغة أبانوا (...) والشهادة في المنطق مأخوذة من العقل، والشهادة في النحو مأخوذة من العرف، ودليل النحو طباعي، ودليل المنطق عقلي ... والنحو يتبع ما في طباع العرب، وقد يعتريه الاختلاف. والمنطق يتبع ما في غرائز النفوس، وهو مستمر على الائتلاف. والحاجة إلى النحو أكثر من الحاجة إلى المنطق (...) والنحو تحقيق المعنى باللفظ، والمنطق تحقيق المعنى بالعقل... فالعقل أشد انتظاماً للمنطق، والنحو أشد التحاماً بالطبع. والنحو شكل سمعي، والمنطق شكل عقلي. وشهادة النحو طباعية، وشهادة المنطقة عقلية... (انظر تحقيق المستشرق س. أد. بونباكير لكتاب قدامة بن جعفر: نقد الشعر. وانظر بشكل خاص مقدمته لهذا التحقيق. منشورات ليدن، هولندا، 1956.

208. انظر المقابسات، ص 172. وانظر أيضاً حول المسألة نفسها كتاب الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول، ص 172 - 177.

209. انظر تحقيق المستشرق س. أد. بونباكير لكتاب قدامة بن جعفر: نقد الشعر. وانظر بشكل خاص مقدمته لهذا التحقيق. منشورات ليدن، هولندا، 1956.

. S. A. Bonebakker: Kitab naqd al-si’r

210. إنه يتبنّى كالمعتاد الآراء التي يعزوها إلى أبي سليمان المنطقي فيما يخص هذه النقطة. وقد عزاها له في المقابسة رقم (60) ص 245 - 246. وفيها يعلن نشر «رسالة في الكلام». ولكنها للأسف لم تصلنا.

211. انظر الأحكام التي يطلقها على بعض معاصريه في الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول، ص 32 - 42.

212. سوف يكون من المضيء جداً لو عرفنا إلى أي مدى يمكن لهذا الجمهور أن يتشابه مع جمهور الخوارزمي أو الهمذاني الذي يختلف نثره الملتبس والمعقد عن نثر التوحيدي الجذّاب أيّما اختلاف.

213. أنظر مثلاً السؤال رقم (49) ص 129 - 130، ثم السؤال رقم (134) ص 296.

214. من بين الأسئلة «العلمية» التي طرحها التوحيدي على مسكويه هناك أسئلة ساذجة من نوع: لماذا لا تثلج في الصيف كما يحصل أن تمطر أحياناً؟ (ص 361)، أو: لماذا يحاذي البحر الأرض اليابسة؟ (ص 357). ولكن هناك أسئلة مثيرة لاهتماماتنا نحن المعاصرين. يقول مثلاً: لماذا يكون ماء البحر مالحاً؟ (ص 359)، أو: لم كان صوت الرعد إلى آذاننا أبطأ وأبعد من رؤية البرق إلى أبصارنا؟ (ص 365).

215. نستخدم كلمة السكولاستيكي (أو المدرساني) هنا بالمعنى الواسع للفلسفة التي تخضع لقواعد تلك المدرسة الفكرية التي ازدهرت في القرون الوسطى في كلتا الناحيتين العربية ـ الاسلامية، ثم المسيحية الأوروبية.

216. وضع أركون كلمة معلمن بين قوسين لأنها علمنة نسبية بطبيعة الحال، ولم تصل إلى مستوى العلمنة الأوروبية الحديثة من حيث الحرية الفكرية. ولكنها أكثر جرأة من الفكر الاسلامي المعاصر! وكفاها ذلك فخراً...

217. لا يمكننا أن نطلق حكماً صائباً على هذه النقطة إلا بعد دراسة كتبه الأخرى وبخاصة كتاب الفوز الأصغر، وكتاب تهذيب الأخلاق، اللذين سنقدم عنهما ترجمة فرنسية مصحوبة بالهوامش والشروحات.

218. نضرب كمثل على ذلك: الاعتقاد بوجود الملائكة وتبرير ذلك فلسفياً. ص 363 - 364.

219. يمكننا أن نطبق على مسكويه مع تعديل الكلام لكي يتطابق مع مزاجه كأخلاقي ما قاله ريمون آرون عن علم التاريخ: إنه التأمل الجمالي في الفرادات المتميزة.

220. من الصعب دراسة منطق مسكويه. وذلك لأنه في الغالب الأعم يكتفي بتلميحات منهجية من وقت لآخر.

221. لكيلا نكثر من الهوامش فإننا نحيل دائماً إلى نص الشوامل.

222. وهذه هي موضوعات البحث الأربعة. وفي الفترة السكولاستيكية (أو المدرسانية) كانوا يقولون: quod أي هل؟ ثم quid أي ما؟ ثم quale أي أيّ؟ ثم Cur أي لِمَ؟..

223. لا يتعلق الأمر هنا بالجاذبية وإنما بتلك الحركة الكونية التي تجعل كل جسم يعود إلى مركزه الطبيعي.

224. انظر فيما سبق، ص 91، رقم الهامش (5).

225. ينبغي أن نلاحظ هنا مقدار النزعة الأنانية المركزية التي ينطوي عليها الموقف الفلسفي. وذلك لأنه يطبق على الفقهاء تصوراً معيناً عن الاجتهاد. وهو تصور غريب جداً على الفقهاء ولم يسمعوا به أبداً. ولا يمكن فهمه إلا من خلال تأملات الحكيم (أي الفيلسوف).

226. نحن نعلم أن المسار الحقيقي لفكر أرسطو يتميز بطابع عملي أو براغماتي أو متردد يتلمَّس طريقه خطوة بعد خطوة. ولن يُفقد هذا الطابع إلا مع الشرَّاح الحرفيّين. انظر بهذا الصدد كتاب ج.م. لوبلون: المنطق والمنهج لدى أرسطو، منشورات فران، باريس، 1938، المقدمة.

J.M. Le Blond: Logique et méthode chez Aristote , Vrin, Paris, 1938.

227. نلاحظ أنه يستشهد بشكل خاص بكتاب الفيزيقا، ورسالتي المنطق والاخلاق إلى نيقوماخوس. أنظر فهرس أسماء الأعلام الملحق بكتاب الهوامل والشوامل .

228. انظر أمثلة على التحديدات في الصفحات 31، 95 - 108، ثم فيما بعد ص 129.

229. انظر تحليله المهم لأصل اللغة ووظيفتها الاجتماعية، ص 6 - 10 في الكتاب.

230. من أجل فهم الفرق بين المحاجة البلاغية (أو الخطابية) والمحاجة المنطقية، انظر كتاب الآنسة غواشون: معجم اللغة الفلسفية لابن سينا، باريس، 1938، 611، 4.

A. M. Goichon: Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina, Paris, 1938.

231. انظر الصفحتين 318 - 319 من الكتاب. للأسف فإن مسكويه لا يسمي الأشخاص والطوائف التي ينتقدها إلا نادراً.

232. من المهم أن نلاحظ لهجة الاستعلاء التي يستخدمها مسكويه للتحدث عنهم. انظر الصفحة 316.

233. إن دراسة اللغة الفلسفية التي لا تهتم فقط بالمصطلحات التقنية وإنما تهتم أيضاً بالأسلوب، كانت ستكشف لنا، لو حصلت، ان مسكويه هو ممثل ممتاز للتيار «الأدبي» المضاد للتيار التقني المعقد الزائد عن اللزوم. ولكن هذه الدراسة لم تُنجَز حتى الآن.

234. لم يسمّ بشكل صريح إلا المعتزلة.

235. إن إعادة اكتشاف هذه النظرة هي ما ينبغي أن يهدف إليه بالدرجة الأولى كل تاريخ للفلسفة. أقصد كل تاريخ حريص على أن يتواصل بشكل حميمي مع القلق الدائم للروح أكثر مما يهتم بالعثور على منهجيات بحثية قديمة عفا عليها الزمن.

236. من أجل استخدام المقدمات المنطقية الخاصة بكل علم، انظر مثلاً ص 167 وما تلاها، ثم الصفحة 202، والصفحات 339 - 341...الخ. من أجل الفضول العلمي أو المعرفي، انظر الصفحة 104 (فهو يعيب على التوحيدي أنه يحصر تفحصه العلمي باللغة العربية وحدها). وانظر الصفحة 168 (حيث يقول بأنه يمارس علم الفراسة في رحلاته العديدة). وأما فيما يخص النسبية فانظر الصفحة 192، والصفحة 352...الخ.

237. ولكنها ليست ضرورية جميعها وفي آن معاً بالنسبة لأي فعل. انظر الصفحة 222.

238. نقول ذلك ونحن نفكر بشكل خاص بالطب الروحاني، والسيرة الفلسفية. تحقيق ب. كراوس، أوبرا فلسفية، القاهرة 1939.

.P. Kraus: Opera philosophica , Le Caire 1939

239. في الصفحة (17) يقول مسكويه: «ومعنى قولي هذا أن الإنسان دائماً في جهاد النفس بقوة عقله لأنه محتاج إلى ردعها به وإلى ضبطها ومنعها من شهواتها الرديّة حتى لا يصيب منها إلا بمقدار ما يطلقه العقل ويحده لها وما يرسمه ويبيحه إياها. ومن لم يقم بهذا الجهاد دائماً مدة عمره فليس له حظ في الإنسانية، بل هو خليع كالبهيمة المهملة التي لا رقيب عليها من العقل»...

240. السيرة، مصدر مذكور سابقاً ص 108. وهو يستعيد كتاب Théétète ص 176ب.

241. انظر مثلاً كيف يعالج كل السؤال رقم (4) ص 26 - 33.

242. يقول مسكويه في الصفحة (30 - 31) ما يلي: «وأما الزمان والمكان، فإن الكلام فيهما كثير، قد خاض فيه الأوائل، وجادل فيه أصحاب الكلام الاسلاميون. وهو أظهر من أن ينشف الريق، ويضرع فيه الخد، ولا سيما وقد أحكم القول فيه الحكيم (أي أرسطو) وناقض أصحاب الآراء فيهما، وبيّن فساد المذاهب القديمة، وذكر رأي نفسه ورأي استاذه (أي أفلاطون) في كتاب السماع الطبيعي . وكل شيء وجد لهذا الحكيم فيه كلام فقد شفى وكفى، وقد فسَّر كلامه فضلاء أصحابه المفسّرين، و نقل إلى العربية، وهو موجود».

243. هل الأمر يتعلق به في الصفحات 83، 108، 110؟ ويصل الأمر بمسكويه إلى حد حذف جميع الاستشهادات التي استعارها التوحيدي من «عالم كبير».

244. انظر الإمتاع والمؤانسة، مقطع مذكور سابقاً. وأما بالنسبة للهجة الأَسْتَذة والتكبُّر التي يستخدمها فانظر الصفحات 108، 181، 188...الخ.

245. لنلاحظ، مروراً، حس المسؤولية لدى مسكويه كفيلسوف.

246. بل إنه لا يذكر حتى أسماء أولئك المفكرين الذين يستشهد بهم كسيادة علمية محترمة. انظر مثلاً الصفحات 18، 190 - 191، 316.

247. إن رغبته في تجسيد نظرياته الأخلاقية عن طريق ضرب أمثلة عملية مستمدة من الواقع المعاش تتجلّى حتى في اختياره لعنوان الكتاب. وسوف نوضح ذلك في مكان آخر عن طريق تحليل «بورتريهات» نموذجية كتلك التي يقدمها عن ابن العميد وعضد الدولة. أنظر تجارب الأمم، الجزء الثاني، ص 275 - 282 و404 - 409.

248. هناك أيضاً الثقل الخاص الذي تضغط به المفاهيم والقوالب المنطقية على الفكر دافعةً به باستمرار باتجاه التجريد الشكلاني.

249. عنوان كتاب باشلار الشهير هو: كيفية تشكّل الذهنية العلمية. مساهمة من أجل تحليل نفسي للمعرفة الموضوعية . وقد صدر لأول مرة في باريس عام 1938 ولا يزال يطبع حتى الآن.

Gaston Bachelard: La formation de l’esprit scientifique. contribution à une psychanalyse de la .connaissance objective . Paris. 1938

وقد شبَّه باشلار عملية الاكتشاف العلمي بعملية التحليل النفسي. ففي كلتا الحالتين هناك عقبات ينبغي قهرها أو تجاوزها حتى نتوصل إلى الحل. فالمريض النفسي يعاني من عقد أو عقبات داخلية لا يعرف كيف يحلّها ولذلك يتخبّط فيها ويتعذّب بسببها حتى يجيء اليوم الذي يفهم أسبابها ويتحرر منها. وكذلك الأمر بالنسبة للعالم الذي يريد كشف الواقع علمياً. فهناك أفكار خاطئة أو قديمة مسيطرة على ذهنه ولا يستطيع أن يكتشف الواقع بشكل صحيح إلا بعد أن يتحرر منها. وهذه الأفكار الخاطئة المتجذّرة في فترة ما هي ما يدعوه باشلار: بالعقبات الابستمولوجية. وهي تشبه العقبات أو العقد النفسية المتجذّرة منذ الطفولة في نفس المريض. والمعرفة العلمية أو الموضوعية هي في حالة تقدم مستمر. فما كان يمثل حقيقة مطلقة في زمن مسكويه (أي العلم الارسطوطاليسي) أصبح خطأ بعد ظهور العلم الحديث على يد غاليليو وديكارت.

250. هذا هو العنوان الثانوي لكتاب غاستون باشلار: تشكيل الروح العلمية (أو كيفية تشكّل الروح العلمية)، باريس، منشورات فران، 1957.

G. Bachelard: La formation de l'esprit scientifique. une contribution à une psychanalyse de la connaissance objective. Paris, Vrin, 1957.

251. انظر تصنيف العلوم الذي يقدمه في كتابه: السعادة والإسعاد، ص 48 - 60، طبعة القاهرة، 1928.

252. المقصود بالحكمة هنا الفلسفة. فالمفكرون العرب القدامى كانوا يستخدمون كلمة حكمة أكثر من كلمة فلسفة. والتأمل في الحقائق الجوهرية يقابل الجانب الميتافيزيقي من فلسفة أرسطو.

253. في الواقع، بما أن هذا التقسيم يخص موضوعات البحث من تجريدية أو محسوسة وليس القواعد المنطقية التي تتحكم بهذا البحث، فإن الجزء العملي لن ينجو من معياريّة الجزء التأملي أو النظري. من هنا تنتج التنافرات التي لاحظناها سابقاً بين مسكويه والتوحيدي. وربما كان هذا الأخير ينتظر واقعية أكثر من مفكر كمسكويه مهتم بشؤون الأخلاق.

254. وضع أركون كلمة «علمية» بين قوسين لأنها ليست علمية في نظر عصرنا الراهن، وإنما في نظر مسكويه وعصره. فهو يتحدث عن تشكيل الجنين الانساني، وبقية الظواهر الأخرى من نباتية وطبيعية ومطر ورعد وبرق وكأنه عالم واثق مما يقول. بالطبع فإن العلم في عصره لم يكن وصل إلى حالة التقدم الهائلة التي شهدها عصرنا. ولذلك تبدو لنا تفسيراته ساذجة تستحق الابتسامة فقط. ولكن لا ينبغي أن نستهين بها كثيراً، فقد كانت تمثل قمة العقلانية العلمية والفلسفية قبل ألف سنة.

255. إن الضمير يعود هنا إلى الخليط المعقد المشكَّل من قبل نطفة المني ما إن تصل إلى الرحم. ولكن الاستخدام الازدواجي أو المبهم للضمائر يأتي هنا لإنقاذ معرفة تقريبية أو غامضة جداً.

256. بمعنى آخر: هل يموتان معاً أم أن الجسد هو وحده الذي يموت؟

257. هكذا نرى كيف أن الأخلاق تتولّد بالضرورة عن علم النفس. ولهذا السبب فإنها تفرض نفسها على الحكيم (أو الفيلسوف) مع إلزام الوضوح البدهي وليس كإكراه خارجي.

258. هكذا نجد أن ولاء مسكويه للمشروعية الشيعية يجد هنا تبريراً «علمياً». انظر الصفحتين 198 - 199.

259. انظر كتاب لويس غارديه: الفكر الديني لابن سينا، منشورات فران، باريس، 1951. نلاحظ أن المؤلف يهمل كلياً دراسة الجو الافلاطوني الجديد الذي كان سائداً بكل حرارة وصدق في الحلقة العلمية الرائعة التي كان يعقدها أبو سليمان المنطقي في داره، وذلك على أثر الفارابي. إن لويس غارديه يهمل هذا المعطى الأساسي في دراسته لتصوف ابن سينا (انظر الصفحة 145 وما بعدها). ولكن هذا الأمر لا ينطبق عليه وحده. وإنما على جميع الدراسات التي كرسها المستشرقون للفلسفة العربية ـ الاسلامية. وبما أنه يهمل هذا المعطى، فإن «ابتكارية» ابن سينا أو «عبقريته» تبدو وكأنها نبتت في أرض قاحلة جرداء. وهذا شيء غير عادل.

L. Gardet: La Pensée religieuse d'Avicenne, Vrin, 1951.

260. بالمعنى الواسع الذي كان يقصده أرسطو، أي الذي يشمل العلم الفيزيائي البحت، ثم علم الأحياء وعلم النفس.

الفصل الرابع: تصورات السعادة والتوقان إلى النجاة في الفكر الاسلامي

السعادة هي أن نُسعد الآخرين
[القديس أوغسطينوس]

سوف أتحدث هنا عن مفهومين أساسيين: السعادة والنجاة في الدار الآخرة. وقد كتبتهما بالحرف الكبير باللغة الفرنسية لكي أشير إلى الورع التواصلي، والآمال العنيفة، والكتابات الهلوسية، وأكاد أقول الطقسية الشعائرية التي غذّاها هذان المفهومان في السياق الاسلامي سواء لدى الفلاسفة المتأثرين بالإغريق أم لدى المؤمنين الأكثر إخلاصاً للتعاليم القرآنية. ولهذا السبب تحدثت عن التصورات بالجمع، وليس عن التصور بالمفرد. فالواقع أن هناك تيارات فكرية عديدة كانت قد ركزت إما على البحث عن السعادة، وإما على البحث عن النجاة والخلاص، وذلك بالتوافق إما مع الرؤيا الفلسفية جداً والمتأثرة جداً بالتصورات الواردة في كتاب أرسطو رسالة في الأخلاق إلى نيقوماخوس، وإما مع الاستلهام الروحاني للصوفيين المتوزعين على عدة تيارات.

إن موضوعيْ السعادة والنجاة يحتلان مكانة كبيرة في التراث الاسلامي، بل وهناك أدبيات مفرطة عنهما، ولكن هذين الموضوعين يتجاوزان التراث الاسلامي لكي يشكلا مقولتين وجوديتين نموذجيتين تخترقان جميع التراثات البشرية. وأقصد بذلك أنهما يشكلان نموذجين اثنين يشهدان على التحقُّق السيكولوجي والطقسي الشعائري للشخص البشري. وهما نموذجان قديمان جداً، ومتكرران على مدار التاريخ وحاضران في كل مكان كما تشهد على ذلك الأعمال الكبرى المنجزة أو المكتوبة في السياقات الاسلامية. قلت في السياقات الاسلامية ولم أقل في الاسلام مباشرة. لماذا؟ لكي أترك حرية الكلام لجميع الأصوات وليس فقط لصوت واحد. ففي المجتمعات المدعوة إسلامية هناك اصوات سابقة وأقدم بكثير من الظاهرة القرآنية، بل وخارجية تماماً على الظاهرة الاسلامية التي لم تفرض نفسها تدريجياً بصفتها فضاءً مؤسساتياً وثقافياً إلاَّ بعد حلول عهد الأمويين في دمشق عام 661م.

وبصفتي مؤرخاً للفكر الاسلامي، فإني كنت ألحّ على ضرورة تحجيم دور الاسلام حتى قبل ظهور الحركة الايديولوجية الأصولية الضخمة التي نشهدها حالياً. وهي حركة فرضت في كل مكان هيمنة اسم الاسلام والنعوت المرتبطة به، أي: اسلام، أو إسلامي، أم مسلم. وغالباً ما يستخدم الصحافيون والباحثون هذه التسميات كيفما اتفق، أي دون تمييز. لقد فرضت الحركات المتزمتة الحالية هذه التسميات على كل تجليات الوجود البشري.

إن التقديم التاريخي لمكانة السعادة والنجاة في الفكر الاسلامي الكلاسيكي لا يمكنه أن يهمل القطيعات الفكرية والروحية والثقافية التي يدل عليها الاستخدام الحالي لجبهة الانقاذ الاسلامية في الجزائر. فالإنقاذ يعني النجاة أو الخلاص. وأقصد بذلك القطيعات الحاصلة بالقياس إلى التعابير الغنية عن التصرفات الفردية والجماعية المُلهَمة من قبل البحث عن النجاة في المرحلة التعددية والمنفتحة من الفكر الاسلامي.

هكذا نجد أن دراسة السعادة والنجاة فيما يخص الحالة التي تهمنا هنا تتيح لنا أن نموضع تاريخياً الفكر الاسلامي، بالقياس إلى ما يدعوه المؤرخون بالفضاء العقلي القروسطي، تماماً كما حصل للفكر اليهودي في نسختيه العبرية والعربية، ثم الفكر المسيحي في نسخه الإغريقية، واللاتينية، والسريانية، والآرامية، والعربية. إنها لا تتيح لنا ذلك فقط، وإنما تتيح أيضاً وبشكل أهم، بأن نفكر بشكل نقدي بالقطيعات التي تصيب حالياً الوعي الاسلامي ضمن سياق الأزمة العامة للعقل. فلم يعد العقل قادراً على تشكيل خطاب ذي مصداقية وفعّال نفسياً، لا عن السعادة المعالجة فلسفياً، ولا عن النجاة المرجوة روحياً والمبرّرة لاهوتياً.

هكذا نجد أن المهمة ضخمة جداً، وبالتالي صعبة على التحقيق والإنجاز، اللهمّ إذا ما أردنا أن نلتزم في آن معاً بالصرامة والشمولية الفكرية في بحثنا التاريخي. واذا ما أردنا في الوقت ذاته بلورة فلسفة للسعادة ولاهوت للنجاة في الحركة الفكرية نفسها أو في الدراسة نفسها، وليس الفصل بين الفلسفة واللاهوت كما هو حاصل في الغرب منذ القرن السادس عشر على الأقل. بل ليس الفصل بينهما فقط وإنما معارضتهما ببعضهما بعضاً.

إن هذه النظرة التي يلقيها الفكر على الوضع البشري تبدو اليوم منسيّة، أو عتيقة بالية أو محتقرة ومسفَّهة مسبقاً. ولكني أعرف أن تنشيطها الآن من جديد يمثل حاجة ملحة جداً بالنسبة للفكر الاسلامي، الذي لم يعرف أو لم يستطع أن يواجه أي واحد من تحديات الحداثة. ولم يعرف كيف ينجح في هذه المواجهة. ولكن ينبغي أن نعترف بحجم الضرورات والمسؤوليات التي تضغط على العقل الحديث. أقصد العقل الذي دشّن كل القطيعات، والتسفيهات، والتصنيفات، والمراتبيات الهرمية، والتفاوتات، واستراتيجيات المعرفة والقوة... فهذه الضرورات والمسؤوليات هي بحجم الدور المهيمن الذي يمارسه هذا العقل على مصير الانسان، منذ القرن الثامن عشر على الأقل (انظر بهذا الصدد: تأملات فيرنان بروديل عن تاريخ الحضارة المادية).

نلاحظ أن أيَّ تذكير بالمسؤولية الثقافية للعقل المهيمن الغربي يثير الانزعاج فوراً، وبخاصة إذا كان هذا التذكير صادراً عن المسار التاريخي للعقل في السياق الاسلامي. فهم فوراً يفهمونه على

أساس أنه عداء أيديولوجي موجه ضد الاستعمار والامبريالية. وعندئذ نجد أنفسنا منغلقين إما داخل المماحكة الجدالية العقيمة ولكن المحتومة سياسياً، وإما داخل الموقف المتعجرف لعقل يعرف كيف يكشف عن خطابات الفشل، والضغينة، ومحاباة الذات، والحنين إلى عظمة ضائعة، والرفض... وهي خطابات «الاسلام» الحركي السياسي الحالي. فالعقل الغربي لا يعرف فقط كيف يكشف عن هذه الخطابات وإنما يعرف كيف يدينها أيضاً.

سوف أحاول تبيان كيف أن موضوعة السعادة والنجاة التي ورثناها عن الفكر الاسلامي يمكنها أن تدفعنا للقيام بتساؤلات ومراجعات وإعادة النظر في التوجهات الاستراتيجية. وكلها أشياء لا ينبغي على العقل الغربي المهيمن أن يرفضها دون أن يستمع اليها أو دون أن يتفحصها .

سوف أعرض أولاً على سبيل التقدمة والتمهيد بعض الملاحظات حول ما أعنيه بالسياق الاسلامي. وسوف أتفحص بعدئذ شروط ومراحل ما دعاه الفلاسفة بتحصيل السعادة. كما وسأتحدث عما علّمته ومارسته مختلف التيارات الروحانية تحت اسم العشق (أي الرغبة الأساسية).

لقد حاولت منذ سنوات عديدة أن أحلّ مفهوم السياق الاسلامي بكل أبعاده التاريخية والاجتماعية محل كلمة إسلام. فهذه الكلمة أصبحت كالأقنوم المضخم جداً، وذلك على يد عدد كبير من «الاختصاصيين»، وكتاب المقالات، والصحافيين، فهم يستخدمونها بمناسبة وبدون مناسبة. وهذا الاستخدام المضخّم يعكس ذلك الاستخدام الذي لا يقل تضخيماً والذي يقوم به الحركيّون الأصوليون. لقد حوّلوا الاسلام إلى العامل المهيمن والحاسم، وإلى المرجعية القصوى، والمصدر الذي لا ينفد لكل ما يحدث في هذه «المدينة الاسلامية» التي يؤكدون على وجودها التاريخي، ويدعون اليوم إلى إعادتها بشكل كامل سياسياً. وهكذا حل مصطلح الاسلام عملياً محل القيم المعزوّة إلى الله[261] في القرآن واغتصب أدوارها. نقول ذلك ونحن نعلم أن البنية اللغوية والتركيبية للخطاب القرآني قد جعلت من كلمة الله حاضرة في كل مكان من كثرة استخدامها وتكرارها.

كان مصطلح الحاضرة أو المدينة الاسلامية قد استخدم سابقاً من قبل لويس غارديه كعنوان لأحد كتبه، الذي لا يزال المستشرقون يستشهدون به. وهو ذو علاقة بالغايات اللاهوتية للقديس أوغسطينوس الذي ألّف كتاباً مشهوراً بعنوان مدينة الله أو مجتمع الله. كان لويس غارديه لاهوتياً توماوياً أرثوذكسياً جداً[262]. وقد بلور نموذجاً سكونياً بناءً على قاعدة النصوص القروسطية ذات الفكر الجوهراني، الماهيّ، التقديسي، المتعالي، الانطولوجي... وقد نقل هذا الفكر إلى اللغات الأوروبية الحديثة بدون أي نقد فلسفي أو تاريخي. ولا يزال هذا النموذج التفسيري للإسلام مُستخدماً

في الأدبيات السياسية التي تدفقت علينا في السنوات العشرين الأخيرة تحت عنوان الأصولية الاسلامية، أو الراديكالية الاسلامية، أو التزمت الاسلامي ...إلخ. وهي أدبيات مكتوبة في جميع اللغات الأوروبية من انكليزية وفرنسية وغيرهما. وراح الباحثون المسلمون في أغلبيتهم العظمى يتبنّون هذه الصورة عن الاسلام بدلاً من أن يخضعوها للنقد الحديث. بل راحوا يقوّونها ويدعمونها وينشرونها على أوسع نطاق من أجل التأسيس الذاتي للجماعة الاسلامية، ومن أجل التبجيل الدفاعي أو حتى الهجومي احتمالاً. وهكذا راحوا يشكلون صورة مضخمة عن الاسلام النموذجي المثالي الذي يُعتَبر بمثابة مصدر الخلاص التاريخي والروحاني.

لهذا السبب، رحت أستخدم مصطلح السياق الاسلامي بدلاً من الإسلام في دراساتي وبحوثي. وكان ذلك يعني أني تخليت عن تلك العقيدة التي تقول بوجود مسيرة تاريخية مدشَّنة وموجهة في كل الميادين من قبل الوحي القرآني والمؤسسات الاسلامية والقانون المثالي «الاسلامي» الأعلى. وكلها أشياء مطبَّقة من قبل دولة الخلافة التي صوروها أيضاً على أساس أنها الضامن والناشر للإسلام «الصحيح والمستقيم»: أي الأرثوذكسي.

هكذا نجد أن السياق الثقافي والفكري الذي بُلوِرت فيه مختلف المفاهيم كالسعادة والنجاة أو الخلاص يظل مفتوحاً على التيارات الفكرية والأعمال والمؤلفات والتشكيلات الخيالية أو المخيالية الخاصة بالفئات العرقية ـ الثقافية أو الطوائف الدينية التي كانت موجودة عندما ابتدأت السلطة الخليفية تفرض نفسها. أقول ذلك وأنا افكر بالعقائد والأفكار الزرادشتية المزدكية، وعقائد وادي الرافدين، والعقائد العربية التي كانت سائدة قبل الاسلام، والعقائد المسيحية واليهودية التي تجلّت في لغات متعدّدة، وذلك قبل توسّع العربية وفرض نفسها بصفتها اللغة الفكرية والإدارية للدولة. إني أعرف أن مختلف هذه التيارات الفكرية تُدرَس اليوم من قبل المؤرخين الاختصاصيين والبحَّاثة الأكاديميين. ولكن المنهجية التي يتبعونها هي تلك التي تبحث عن التأثرات الخطّية المستقيمة الخاصة بالمفاهيم والمفردات والأفكار المنزوعة من سياقها. وهذه المنهجية تجاهلت لفترة طويلة دراسة البنى الانتربولوجية للمخيالات الاجتماعية بصفتها مادة ينبغي تفحصها من قبل منهجية علم النفس التاريخي. إن التحدث عن المواقف العقائدية الجديدة التي أدخلها «الاسلام» بالمعنى الأقنومي المضخم يغطّي على تأثير النماذج الأسطورية العليا التي لم تمت في الواقع. وانما هي لا تزال مستمرة بحلّة جديدة: أي من خلال اللغة العربية الجديدة، واللغة الفارسية، والتركية، وبقية اللغات الاسلامية.

إن ملاحظتنا هذه تنطبق على الخطاب القرآني مثلما تنطبق على الخطاب الفلسفي العربي. والمشكلة ذاتها تطرح نفسها بالنسبة لجميع الانتقالات أو الترجمات إما من التوارة العبرانية إلى الاغريقية، وإما من الآرامية إلى الإغريقية فيما يخص رسالة يسوع الناصري، وإما من الثقافة الإغريقية، إلى السريانية، إلى العربية فيما يخص النصوص الفلسفية العربية.

إن الضغط الطويل الذي مارسته القراءات اللاهوتية للنصوص المقدسة، والذي تعاقبت عليه بدءاً من القرن التاسع عشر القراءة الاستشراقية بمسلَّماتها الفيلولوجية والتاريخوية للنصوص، قد أخَّر حتى الآن من دراسة المخيالات والبنى الأسطورية المشتركة «للرسالات»، التي راحت تتمايز عن بعضها بعضاً شيئاً فشيئاً من قبل الاستخدامات والبلورات المنتظمة للفقهاء واللاهوتيين والنخبة العالِمة المرتبطة مباشرة بالسلطات السياسية ـ الدينية «الاسلامية»، أو «المسيحية»، أو «اليهودية».

على هذا النحو ينبغي علينا أن نبلور مفهوم السياق الاسلامي الذي لا ينبغي بعد اليوم أن يُستخدم كأداة من أجل الترقية الايديولوجية والثقافية لإسلام ظافر في جميع الفضاءات الاجتماعية، التي سيطرت عليها السلطة الأموية، ثم العباسية أثناء القرون الهجرية الأربعة الأولى (أي من القرن السابع الميلادي إلى القرن العاشر). إن الاسلام هو بالأحرى عامل تحريك أو تنشيط للمقارعات، والتبادلات، والتفاعلات الحاصلة بين العديد من التراثات الفكرية والثقافية التي ظلت حية ومنتجة بدءاً من الهند حتى الأندلس، ومن الجزيرة العربية حتى آسيا الصغرى والوسطى. وفي هذه الحركة الشاسعة الواسعة من انتقال واستملاك العقائد والشعائر والرموز والأساطير والمؤسسات والمواقف العقلية، فإننا نلاحظ أن المؤرخ لم يوضح حتى الآن بما فيه الكفاية الاستمراريات التواصلية، والتكرارات، والتنشيطات المتجددة لآليات التصورات وتركيبات المعنى المشترك لدى ما كنت قد دعوته بالفضاء الإغريقي ـ السامي. إني أعترف بأن هذه التسمية غير كافية، وذلك لأنها لا تشتمل على جميع القوى الثقافية المتواجدة في فضاء واسع جداً ومعقد جداً جداً. وبالتالي فهذه التسمية ضيقة عليه، بل وحتى تسمية العالم الهندي ـ الأوروبي المبلورة بشكل أفضل تبدو غير مطابقة أو غير كافية. ولكن تسمية العالم الإغريقي ـ السامي تتيح لنا أن نقوم بتجميع أوصال التاريخ العام للفكر. أقصد تجميع أوصال التصورات والقيم والعقائد وضمّها داخل الفضاء العام الجغرافي ـ التاريخي الممتد من نهر الهندوس أو السند وحتى شواطيء المحيط الأطلسي. وأقصد بتجميع الأوصال المتبعثرة هنا إعادة دمج أفق الفكر الاسلامي داخل الإطار العام للثقافات التي وجدت وترعرعت يوماً ما في هذا الفضاء الشاسع الواسع. تنبغي إعادة دمجه بصفته إطاراً تاريخياً لاستقبال وترقية ونشر البنى الانتربولوجية لمخيال متأثر بما يلي:

1 ـ بالقيم والتصورات الرمزية المرتبطة بالمناخ السامي (من عبري، وآرامي، وسرياني، وعربي جاهلي)، حيث أن النزعات التوحيدية والنبوية والخلاصية والأخروية تهدف الى تحقيق السعادة والنجاة.

2 ـ بالنزعة المركزية المنطقية للفكر الإغريقي الذي اهتمت به كل العصور الوسطى من إسلامية ومسيحية ويهودية ورفعته إلى مكانة متميزة.

إن مصطلح تجميع أوصال الفكر المتبعثر كان قد فرض نفسه عليّ انطلاقاً من تلك الأطروحة الشهيرة التي كتبها المؤرخ البلجيكي هنري بيرين في الثلاثينات من هذا القرن. وقد تحدث فيها عن الصدع أو الكسر الذي أحدثه ظهور الاسلام في العالم المتوسطي، الذي كان موحداً حتى ذلك الوقت من قبل الثقافة اليونانية ـ الرومانية والمسيحية. ونلاحظ اليوم أن الانشقاق الايديولوجي الذي تحدثه الحركات الأصولية الإسلاموية (ولكن ليس الاسلامية) يعطي المصداقية من جديد لأطروحة هذا المؤرخ المعروف. ولكن لكي نتجاوز الجوانب الجدالية والصراعية والسياسية لهذه المناقشة المتكررة على مدار التاريخ بين «الاسلام» و«الغرب»، فإنه ينبغي علينا أن نعيد التفكير في تلك القطيعة ذات الجوهر الفكري والروحي. وأقصد بها القطيعة التي أحدثتها أوروبا الغربية التاجرة والرأسمالية والعلمانية منذ القرن السادس عشر. ثم عمّمت هذه القطيعة على جميع الثقافات البشرية بعدئذ. ولكن ليس هنا المكان المناسب لتعميق الحديث حول هذه النقطة الحاسمة. أريد فقط أن أشير إلى حجم المهام الملقاة علينا من قبل تجميع الأوصال الفكرية والروحية والثقافية للفضاء الإغريقي ـ السامي. وكان يمكن أن أقول توحيد هذا الفضاء بجميع ثقافاته وتراثاته.

إن مفهوميْ السعادة والبحث عن النجاة في السياق الاسلامي يتيحان لنا أن نقيس مدى إلحاح ومتانة المهام المثار ذكرها آنفاً.

تحصيل السعادة

دعونا نذكر أولاً أسماء بعض المفكرين الذين كرسوا مؤلفات مهمة وذات تأثير كبير لموضوع السعادة. الكندي (م. 866م)، أبو بكر بن زكريا الرازي (864 ـ 925م)، أبو الحسن العامري (م. 992م)، مسكويه (930 ـ 1029م)، الفارابي (870 ـ 950م)، الغزالي (م. 1111م)، ابن سينا (980 ـ 1037م)... الخ.

إن هذه الاسماء الكبيرة لم تعد تعني شيئاً بالنسبة للرأي العام «المثقف» الغربي. ومجرد إهمالها أو نسيانها كلياً من قبله يدل على حجم القطيعة الفكرية والثقافية التي فرضها العقل المهيمن في الغرب منذ القرن السادس عشر. ولكن من العدل والانصاف أن نضيف بأن الفكر الاسلامي ذاته قد رمى هذه الأسماء شيئاً فشيئاً في ظُلْمة النسيان بدءاً من القرن الثالث عشر، وذلك لأنها تمثل الجانب الفلسفي (بالمعنى الإغريقي للكلمة) من الفكر الذي يسيطر عليه الفقهاء والمتكلمون المنغلقون داخل الفكر السكولاستيكي التكراري العقيم، أو داخل السياج الدوغمائي المغلق.

سوف أتحدث من بين الأسماء المذكورة عن مسكويه، صاحب كتاب تهذيب الأخلاق. فهذا الكتاب يمثل التعبير الأكثر وضوحاً وشمولاً والأفضل تأليفاً وتأثيراً عن موضوع السعادة في السياق الاسلامي.

كان مسكويه، كالكثيرين من مثقفي عصره، من أصل ايراني. ولكنه ألّف جميع أعماله باللغة العربية. إنه يجسد تلك التعددية الثقافية، وذلك المناخ الفكري من التبادلات والانفتاح، وكلها أشياء كنت قد تحدثت عنها سابقاً تحت اسم نزعة الأنسنة العربية في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. عندما أقول عربية فإني أقصد أنها ذات تعبير عربي أو كتبت باللغة العربية. ولكن المشاركين فيها قد يكونون يهوداً أو مسيحيين أو فرساً... إلخ. فمسكويه يقدم لنا في كتابه تركيبة أو خلاصة واسعة وشاملة عن الحكمة. وفيها يوفّق ويناغم بين عدة وجهات نظر من أجل التوصل إلى السعادة القصوى أو الفوز الأكبر. إنه يوفق بين آراء أفلاطون، ونظريات أرسطو المعروضة في كتاب رسالة في الأخلاق إلى نيقوماخوس، والتعاليم الطبية لجالينوس، وتفاسير بورفيروس وجامبيليكوس، والاسكندر الأفروديزي[263]... هذا بالإضافة إلى الحكمة الايرانية القديمة، وحكمة الهند، والأخلاق العربية في عصر ما قبل الاسلام، والأفق الروحي الإسلامي.

البحث عن الخلاص أو النجاة

سوف يكون من الخداع أن نقيم معارضة صارمة أكثر من اللزوم كما يحصل غالباً بين الرؤيا الدينية للخلاص كما نشتقها من القرآن، والحديث النبوي، والشخصيات «الروحية» الكبرى، وبين التصورات الفلسفية الشديدة الإحكام والمنطقية والمتفرعة عن الفكر اليوناني. في الواقع إن هذا التضاد الثنائي يُقوَّى ويُدعَم بواسطة التوترات والصراعات المعروفة التي جرت بين المدافعين عن «الأرثوذكسية» الدينية الصارمة، وبين أتباع الفلسفة المركزية المنطقية. نقول ذلك ونحن نعلم أن

المجادلة التي جرت بين الغزالي وابن رشد قد وصلت إلى مستوى فكري عال. وبالتالي فلا يمكن تقليصها أو اختزالها إلى مجرد رفض دوغمائي للاعتراف بالمكتسبات الخصبة للمعرفة الفلسفية. في الواقع إن الغزالي وابن رشد يمثلان، بأسلوبين مختلفين وتركيزات مختلفة، النظرة نفسها التي تلقيها الروح على جميع المسائل المتعلقة بالسعادة/والنجاة أو الخلاص. أقصد بذلك السعادة بصفتها النجاة الأبدية التي وعد الله بها عبادة المتقين المواظبين على فعل الخير. كما وأقصد بالنجاة هنا تمجيد العقل الذي قاد نضالاً منهجياً، منتظماً، متقشفاً، ظافراً ضد قوى الشر والضلال. فابن رشد لا يرفض الأمل الأخروي الذي دشّنه القرآن. وأما الغزالي فيستوعب كلياً في منهجه الروحاني جميع التحديدات، والفضائل الاخلاقية، والتدريبات المنطقية المبجَّلة من قبل الفلاسفة. إن هذا التمفصل أو الربط بين السعادة/والنجاة يمثل إحدى خصائص العقلية القروسطية. ونقصد بذلك أن العقل في القرون الوسطى كان يعمل من أجل التوصل إلى استقلاليته الذاتية، ومسؤوليته الفكرية والأخلاقية والسياسية في الوقت الذي يقبل بأن يندمج داخل الفضاء المحدَّد والمحصور من قبل الوحي بنسخه الثلاث: اليهودية، فالمسيحية، فالإسلامية.

إن الأدبيات الافلاطونية الجديدة والغنوصية سهَّلت عملية التناغم أو الجمع، كما يقول الفارابي، بين النظرة الأسطورية لأفلاطون، وبين العقلانية المركزية لأرسطو. وهذا يعني داخل السياق الاسلامي الجمع بين البيان الديني للمعنى، وبين التركيب المنطقي والبرهاني للصحّ أو لما هو صحّ. وكل هذا يبقينا داخل الفضاء العقلي القروسطي الذي راح الاصلاح الديني والنهضة يصدعان وحدته ممهّدين بذلك للقطيعة الكبرى التي ستحصل في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

عندما يحاول المؤرخ أن يتعرّف على التصوّرات المشكَّلة عن النجاة في النص القرآني، فإنه يكتشف نوعاً من التهويل فيما يخص مسؤولية المخلوق البشري أمام الخالق مع اللعب على وتر ما سيدعوه الفقهاء اللاهوتيون بالوعد والوعيد، أو الثواب والعقاب، أو الجنة والنار. والنص القرآني يلعب على وتر هذين الشيئين بالتناوب، وبلهجات متنوعة، وفي السياقات الأكثر محسوسية. إنه الوعد بالنجاة الأبدية في الدار الآخرة مع كل المتع والملذات المحصورة بالمصطفين في الجنة. كما أنه الوعيد بالعقاب الصارم في الجحيم أو في نار جهنم. ولكن المفردات الدالّة على النجاة قليلة التنوع. فكلمة نجاة بصيغة الاسم لم تستخدم في القرآن كله إلاّ مرة واحدة (سورة غافر، الآية 40). وأما الفعل «نجا» فيدل على التدخلات المنقذة التي يقوم بها الله لإنقاذ البشر. وهو يتكرر (83) مرة. وأما كلمة فوز فتدل على نجاح سلوك فردي او جماعي ما. وهو سلوك موجه نحو السعادة ـ النجاة،

ويتكرر في القرآن (23) مرة. وأما كلمة السعد التي تعني السعادة والحظ الطيب، فقد وردت مرة واحدة كفعل (سورة هود، الآية الثامنة)، ومرة واحدة كنعت (سورة هود، الآية 105).

في الواقع، إن الشيء المهم هو البنية العامة للنجاة، وليس النجاة كمفهوم محدد بوضوح. فالخطاب القرآني يشكل اعتقاداً سوف يصبح فيما بعد الأساس الالهي المقدس لجميع المعايير الاخلاقية ـ الفقهية والدينية، التي ينبغي على المؤمن أن يخضع لها فكره، وخياراته، وتصرفاته الفعلية، لكي يستحق السعادة في هذه الحياة الدنيا، والنجاة الأبدية في الدار الآخرة.

مع التوسع السياسي والثقافي للاسلام راحت البنية العامة للنجاة في القرآن تصبح الإطار المعنوي والرمزي والنفسي لتشكيل الذات الدينية المسلمة. فهذه الذات تؤكّد نفسها على مستويين يتداخلان ويشرطان بعضهما بعضاً بكثافات متغيرة، وذلك طبقاً للأوساط الاجتماعية والمنعطفات التاريخية. وأما الأول فهو المستوى الصوفي الذي حظي بصياغة لغوية شديدة البلورة. وهو يعبر بحدة وكثافة عن الأحوال والمراحل النفسية أو المقامات . وأقصد بذلك أحوال ومقامات المسار الروحي لاستبطان قيم النجاة باعتبارها توجهاً نحو الاتحاد أو الاتصال بالله. وأما الثاني فهو المستوى الشعبي حيث نجد أن العقائد والطقوس المحلية الغريبة غالباً على الاسلام تحظى بالرفعة والقيمة عن طريق دمجها شكلانياً داخل إطار البنية القرآنية للنجاة.

ينبغي القول بأن الخط الصوفي لتحقيق النجاة كان داخلاً في صراع مستمر مع المقولات أو التحديدات اللاهوتية ـ الفقهية المفروضة من قبل مسيِّري أمور «الأرثوذكسية». وهذا ما أدى إلى محاكمة صوفيين عديدين وإدانتهم. إنه يتمايز أيضاً عن التجليات الشعبية للتقى والورع، هذه التجليات التي قادها بدءاً من القرنين الثاني عشر والثالث عشر زعماء الطرق الصوفية. راحت هذه الطرق تزاود محاكاتياً على الأرثوذكسية وعلى الاقتراب من النموذج النبوي، لكي تستطيع أن تسيطر بشكل أفضل إجتماعياً وسياسياً على الفئات الخارجة عن نطاق السلطة المركزية وبخاصة في الفترة العثمانية.

فهم القطيعة أو التفكير فيها

نحن نعلم حجم المكانة المفرطة لما يدعوه المسلمون بالاسلام، بالحرف الكبير، والمعنى المثالي الأعلى المهيمن على كل شيء. وقد ابتدأوا يفعلون ذلك عندما انخرطوا في حروب التحرير والبناء الوطني. وهكذا اتسعت الهيمنة المعيارية لهذا الدين حتى شملت كل موضوعات المعرفة والمسائل

ومختلف جوانب الواقع. لقد نُصِّب الاسلام كمصدر نموذجي، أو أصل، شامل، ونهائي، ومتعال، لكل مقولة صحيحة أو سلوك مستقيم.

نلاحظ أن المؤمنين يتعلقون بالإسلام الأولي، إسلام العصر الذي دشَّن تاريخاً جديداً للبشرية، أي الإسلام الأصيل الحقيقي الذي يفترضون أنه محدَّد أو مبلور في القرآن والسنة النبوية. ولكننا نعلم أنه مُسقط على القرآن والسنة وليس موجوداً فيهما من الأساس. ثم استمر هذا الاسلام الأصيل الحقيقي من خلال الأئمة بحسب الاعتقاد الشيعي.

نلاحظ أن علماء الاسلاميات، من مسلمين أو مستشرقين، يعودون باستمرار إلى العصر الكلاسيكي للفكر والحضارة الاسلامية. أقصد بأنهم يعودون إلى الفترة المنتجة الأولية، فترة العطاء والإبداع، فترة هيمنة الثقافة المعبَّر عنها باللغة العربية بين عامي 632م - 1258م (تاريخ سقوط خلافة بغداد). إن هذه الطريقة في عرض تاريخ الاسلام هي السائدة. وهذا ما فعلته أنا أيضاً قبل قليل فيما يخص مسألة السعادة والنجاة في الدار الآخرة.

في كلتا الحالتين نحن نفترض سلفاً وجود استمرارية حيّة غير موجودة في الواقع تاريخياً. فالاستمرارية التي يتحدثون عنها هي ذات جوهر أسطوري، لا تاريخي واقعي. والواقع أن كل تفكير إيماني يحتوي على هذه الاستمرارية الاسطورية ذات الطبيعة العاطفية المحضة واللامبالية بالتاريخ الواقعي إلى درجة أنها ترميه في ساحة اللامفكرَّ فيه. ونلاحظ اليوم أن أي دعوة لتطبيق النقد التاريخي على التراث الاسلامي تدان فوراً من قبل الوعي الإيماني التقليدي او الأصولي. فهم يعتبرونها بمثابة الكفر والفسوق أو العداء للإسلام، دين الله. هذا ما يردده باستمرار الأصوليون المتزمتون. ينبغي أن نكون منصفين ونقول بأن علماء الاسلاميات لا يجهلون في رؤياهم وممارستهم العلمية تلك القطيعات التاريخية التي حصلت منذ القرن الثالث عشر. ولكنها يكتفون بالتحدث عن «الانحطاط»، و«السكولاستيكية»، و«السبات الطويل»، و«التكلُّس أو التحجر»... ثم يتحدثون عن «النهضة» و«الصحوة» بدءاً من القرن التاسع عشر. واخيراً يتحدثون عن مرحلة «الثورة» بدءاً من الناصرية (1952 - 1970).

ولكن الفكر الاسلامي، وبشكل أقل الفكر الاستشراقي المشهور بأنه علمي، لم يفكّرا أبداً بالقطيعة بصفتها سيروة تاريخية بطيئة. لم يفكرا بها بصفتها نسياناً، أو حذفاً، أو تدميراً، وتفكيكاً يتم بدون أي عمل تعويضي لإيجاد البديل، أو للترميم عن طريق عناصر، أو مكتسبات، ومعطيات جديدة.

لا أستطيع البرهنة في هذه الدراسة المحدودة بطبيعتها على جميع الجوانب التاريخية والاجتماعية والثقافية والانتربولوجية للقطيعة التي أصابت جميع المجتمعات الاسلامية، بدءاً من القرن الثالث

عشر، وإنما سوف أكتفي بالتحدث عن القطيعة فيما يخص مفهوميْ السعادة والنجاة اللذين يشغلانني في هذه الدراسة. كما رأينا سابقاً فإن التفكير الفلسفي عن السعادة كان حاضراً جداً ومنتشراً جداً في الفترة الكلاسيكية. ولكنه اختفى فجأة من ساحة الفكر بعد القرن الثالث عشر. ولم يبق في الساحة إلا الاسلام الطقسي الشعائري، أو المتفتت، والمتبعثر، والأحاديّ المذهب. وذلك لأن الاسلام قُلِّص أو اختُزِل في كل بلد إلى تجلياته الفقهية والمعيارية المحددة من قبل مذهب واحد باستثناء كل المذاهب الأخرى. وهكذا سيطر المذهب المالكي في افريقيا الشمالية، والشافعي في مصر، والحنفي في تركيا، والحنبلي في الجزيرة العربية، والجعفري في ايران، ...إلخ.

ينبغي أن نعلم أن الخطاب الاسلامي السائد حالياً هو الحفيد المباشر لهذا الفكر المقلَّص والمُفْقَر والمتفتت، ولا علاقة له بالممارسة المنفتحة، والتعددية، والديناميكية التي أُنعشت من قبل المقارعة بين المذاهب المختلفة أثناء الفترة الكلاسيكية. إن السعادة بصفتها تأملاً فكرياً لعقل متحرر من الإكراهات النفسية الفيزيولوجية، والجسدية، والمناخية، والاجتماعية ـ السياسية، والكونية، قد كفّت عن أن تكون موضوعاً للبحث أو التأمل بالنسبة للفكر العميق.

ولم تبق إلاَّ فكرة النجاة المرغوبة والمبحوث عنها عن طريق تقديم الطاعة الطقسية أو الشعائرية للفرائض الدينية التي أخضع لها الله كل مؤمن. ويكون ذلك مصحوباً برؤيا أخروية، انحطَّت هي الأخرى وتدهورت إلى نوع من الرغبات والآمال والأوصاف الشعبية. لماذا؟ لأن العقلنة التي بلورتها الكتابات اللاهوتية في الفترة الكلاسيكية قد بُترت هي الأخرى وقُطعت عن سياقاتها العقائدية، وغُربِلت ونُخّلت من قبل حراس «الأرثوذكسية» الذين منعوا منعاً باتاً ذكر المذاهب العقلانية أكثر من اللزوم في نظرهم كمذهب المعتزلة مثلاً.

ونلاحظ أن مكانة الدين الشعبي ما انفكت تتزايد كلما تباعد التعليم وأماكن المعرفة عن الجدلية الاجتماعية، والصراعات السياسية، والتعددية الفكرية، والتيارات الثقافية التي كانت تضمن خصوبة الفكر أثناء المرحلة الكلاسيكية. وكذلك الأمر فيما يخص إضعاف المراكز السياسية الكبرى في العالم الاسلامي، بما فيها اسطنبول، عاصمة الامبراطورية العثمانية. فقد ابتدأت تضعف بدءاً من القرن الثامن عشر بسبب الصعود الذي لا يقاوم للهيمنة الأوروبية. وهذا ما أدَّى إلى توسع الدين الشعبي وانتشاره حتى في الأوساط الحضرية التي يسيطر عليها الأولياء الصالحون المحليون، وكذلك الطقوس والشعائر والعقائد الايمانية الخاصة بالطرق الصوفية. وهو ما يفسر لنا أيضاً سبب نجاح الحركة المهدوية التبشيرية في القرن التاسع عشر وبخاصة في السودان والسنغال. وهنا

نلاحظ أن الأمل بالخلاص الأخروي هو الذي يدعم النضالات ذات الجوهر الاجتماعي والسياسي، بل ويحفزها ويثيرها.

لقد حافظ الدين الشعبي على قاعدة اجتماعية وثقافية فلاحية، وجبلية، وبدوية حتى نهاية الحرب العالمية الثانية. وهذا يعني أن السعادة المباشرة مرتبطة بالهبات المحسوسة للطبيعة: كالمطر الذي يهطل في الوقت المناسب، أو كالموسم الخصب، أو كانعدام المرض والأوبئة، أو كالعائلة الكبيرة والمتضامنة مع بعضها بعضاً... وهذه السعادة تتجلّى في الأعياد والاحتفالات الجماعية، حيث تتدعّم الروابط الاجتماعية وتقوى أيضاً العلاقة مع الأولياء الصالحين المحليين والإقليميين الذي يحمون الناس من الشرور والمصائب. ثم عن طريقهم أو طريق شفاعتهم تقوى العلاقة بإلـه بعيد، غامض الملامح، ولكن مهيمن وحاضر باستمرار. إن هشاشة السعادة المعاشة على هذا النحو أكثر مما هي مصمَّمة ومُتأمَّل فيها يُعوَّض عنها دائماً من قبل النجاة الأبدية في الدار الآخرة. بل إن هذه الهشاشة تُمحى نهائياً من قبل هذا الأمل بالنجاة. نقول ذلك ونحن نعلم أن النجاة الأبدية مضمونة لجميع أولئك الذين يظلون مخلصين للتعاليم والفرائض الملقَّنة من قبل التراث الشفهي. وهي تعاليم وعقائد بعيدة غالباً عن الصياغات الفصحى المعقدة التي لا يتوصل إليها إلاَّ من يعرفون القراءة والكتابة.

إن التقاليد الاجتماعية ـ الثقافية التي أبَّدت، على هذا النحو، وطيلة عدة قرون، نوعاً من العيش الهنيء للأفراد وسط مجموعاتهم، راحت تتفكك وتفقد فعاليتها أثناء حروب التحرير الوطنية وفيما بعدها. وهي الحروب التي قيدت ضد المستعمرين الغربيين في الخمسينات من القرن العشرين. وهذه القطيعة الحاصلة لم تؤثر فقط على الساحة الفكرية وقطاعات الوجود المرتبطة بها، وإنما أصابت مجمل التقاليد الاجتماعية ـ الثقافية والتضامنات العصبية الفعالة التي كانت قد حافظت حتى ذلك الوقت على أنواع السعادة والنجاة الكائنة عملياً في متناول الجميع. وهكذا راحت فوضى معنوية عارمة تغزو كل مستويات الادراك والتصور والتعبير في المجتمعات الاسلامية والعربية. وراحت تغزو بالتالي كل قطاعات الممارسة والسلوك على كلا المستويين الفردي والجماعي. راح بعض المفكرين النادرين يناضلون ضد هذا الانهيار الحاصل: أي ضد قوى الانحلال والتفكك والتبعثر والاستلاب... وهي قوى تمارس فعلها بشكل متضافر في بعض الحالات، ومتضاد في حالات أخرى (انظر معارضة الأصوليين المتزمّتين للسلطات والأنظمة القائمة). ولكن هؤلاء المفكرين سُفِّهوا وهُمشوا ورفضوا بتهمة محاولة إعادة الهيمنة الاستعمارية... نقول ذلك ونحن نعرف تلك الجدلية الجهنمية الحاصلة بين الاستراتيجيات الجغرافية السياسية والجغرافية الاقتصادية للغرب من جهة، وبين ردود الفعل العنيفة، والغاضبة، والإرهابية للمجاهدين الجدد من جهة أخرى. وهم مجاهدون

يعملون من أجل تحرير ملتبس وغير مؤكد. ولكن استراتيجيات التوسّع والهيمنة الغربية هي شيء لا ينكر.

إن الدول الوطنية ذات الحزب الواحد التي تأسست في الخمسينيات والستينيات بعد الاستقلال قد خلقت جواً من الصراعات الاجتماعية والسياسية، ومن الإحباط، والفقر، والبؤس، والخيبة، والقلق، والخوف. وفي مثل هذا الجو فإن فكرة السعادة المرتبطة أولاً بالمفخرة القومية المستعادة راحت تمّحي وتزول أمام اليأس العام والمعمَّم، وأمام الإحساس بالفشل التاريخي، وأمام العجز عن تجاوز الرواسب العقلية والاجتماعية الثقيلة والضخمة. وهي رواسب تزيدها من سنة إلى سنة الضغوطات الديموغرافية التي لا يمكن السيطرة عليها. صحيح أن الشعوب المستقلة حديثاً مرت بمرحلة ظفر وفرح عارمة في الستينيات، وذلك عندما حققت انتصارها السياسي على الهيمنة الاستعمارية. وزاد من هذه الفرحة الأمل بتحقيق البناء الوطني السريع والتنمية الاقتصادية المتأقلمة مع حاجيات المجتمعات التقليدية العتيقة. وهيمنت عندئذ الايديولوجيا الاشتراكية المدعومة في كل مكان من قبل الدعاية الكبرى للعالم السوفييتي الواثق من نفسه والمسيطر. ولم تعد تترك أي مكان للبديل «الاسلامي» الذي تتبنّاه حركات سياسية ـ دينية تم تحجيمها وإبقاؤها في الهامش. وهكذا راحت تتبلور صيغة من صيغ السعادة الدنيوية. وهي صيغة تستمد مادتها من عصر التنوير في أوروبا وتشاطر هذا العصر أهدافه وقيمه. وراحت هذه السعادة تنتشر في قطاعات أو شرائح اجتماعية واسعة. ولكن هذه الشرائح كانت أيضاً تميل إلى نوع آخر من السعادة والنجاة: هي السعادة المرتبطة بالرؤيا الدينية. واندلعت عندئذ منافسة ايديولوجية بين كلتا الرؤيتين للعالم. وربحت الحركات المدعوة بالاسلاموية، أو الأصولية، أو المتزمتة، أو الراديكالية، هذه المعركة في نهاية المطاف. فقد حصل الحسم لصالحها على يد الرئيس السادات في مصر، عندما وضع حداً للايديولوجيا العروبية لجمال عبد الناصر. ثم حسمت المسألة أكثر عندما نجحت «الثورة الاسلامية» في إيران بشكل ظافر على يد الخميني. ينبغي أن نقوم بتحريات ميدانية واسعة ودقيقة من أجل دراسة التطور الذي طرأ على النفسية الاجتماعية بين عامي 1970 ـ 1994 في المجتمعات المدعوة بالاسلامية. فهذه الدراسة هي التي تتيح لنا أن نقيس حجم مقاومة الأمل بالخلاص الأخروي الديني، وحجم عوامل التحول الحاصلة والتي أدت إلى تصفية فكرة السعادة نفسها، بل حتى مجرد البحث عنها. بل وحصل العكس تماماً، فقد راحت فكرة العدالة التوزيعية تسيطر على الساحة الاجتماعية. وراح الناس يحلمون باحترام الحقوق الدنيا للفرد ـ المواطن الذي كان انبثاقه السياسي والقانوني يؤجَّل دائماً إلى مرحلة لاحقة.

لا تزال تنقصنا التحليلات العلمية الدقيقة، الموثوقة عن الانقلابات التي طرأت على كل هذه المجتمعات مؤخراً. وبالتالي، فلا نستطيع أن نقيّم بشكل صحيح الرهانات الحالية المطروحة عليها، ولا النتائج الطويلة الأمد للمواجهات المأساوية التي تحصل فيها حالياً بين معسكرين موصوفين بشكل متسرع «بالاصوليين» و«التحديثيين». وما دام السلام الاجتماعي بعيداً، وما دام الأفق السياسي لا يبدي أي حركة باتجاه الديموقراطية التحريرية، فإن الأمل بالسعادة، ولو متواضعة، سوف يظل مرفوضاً على آلاف البشر من رجال ونساء وحتى أطفال.

261. جميلة هذه المقارنة بين الحضور المهيمن لكلمة إسلام حالياً، وبين الحضور المهيمن لكلمة الله في القرآن. فكلمة الله وردت في النص القرآني كله (2697) مرة، هذا دون أن نذكر كلمة رب (969) مرة، بالإضافة إلى الصفات الالهية... وهذا يعني أن كلمة الله تهيمن على القرآن من أوله إلى آخره. وهذا أمر طبيعي لأن الدين كله يتمحور حول الله.

262. كان لويس غارديه من جيل أساتذة أركون. وهو يمثل الإستشراق الكلاسيكي التقليدي الذي لا يعبأ كثيراً بمناهج العلوم الاجتماعية والانسانية. فهو يتبع منهجية تاريخ الأفكار المثالي الذي كان سائداً في السوربون سابقاً. بمعنى انه يدرس تاريخ الأفكار وكأنها منفصلة عن تاريخ المجتمع أو المشروطية الاقتصادية والمادية للوجود. وهنا يكمن خلاف منهجي أساسي بينه وبين أركون الذي يتبع أحدث المنهجيات الابستمولوجية في دراسة التراث الاسلامي. كان غارديه مؤمناً مسيحياً من أتباع القديس توما الاكويني الذي أسس المذهب التومائي المشهور في القرن الثالث عشر وصالح بين الفلسفة والعقيدة المسيحية. من اشهر كتب غارديه: المدينة الاسلامية. الحياة الاجتماعية والسياسية.

- Louis GARDET: La Cit émusulmane, vie sociale et Politique. paris. 1954.

263. بورفيروس : فيلسوف من أتباع الأفلاطونية الجديدة. ولد في صيدا عام 234 بعد المسيح ومات في روما عام 305م. اشتهر بشرحه لمقولات ارسطو وكتبه عن حياة أفلوطين وعقيدته. كان معادياً للمسيحيين، وقد كتب ضدهم خمسة عشر كتاباً، ولكنهم أحرقوها عام 448م.

جامبليكوس : فيلسوف إغريقي (250 - 330) بعد الميلاد. كان أحد أواخر الفلاسفة الإغريق الذين حاولوا أن يبلوروا ديناً جديداً في مواجهة المسيحية. والواقع أنه بذل كل ما في وسعه لكي يستخلص ديناً عقلانياً من الفلسفة اليونانية وبخاصة الافلاطونية والفيثاغورية

الاسكندر الافروديزي : فيلسوف لاتيني لا يعرف تاريخ ميلاده ووفاته. ولكنه كان مديراً للمدرسة بين عامي 198 - 211 بعد الميلاد. وقد اشتهر بشروحاته لكتب أرسطو. وراجت هذه الشروحات في القرون الوسطى رواجاً كبيراً.

الفصل الخامس: اللوغوس المركزي والحقيقة الدينية في الفكر الاسلامي

(من خلال كتاب الإعلام بمناقب الاسلام لأبي الحسن العامري)

{إن في ذلك لآية لقوم يعقلون}
(القرآن، النحل، الآية 67)

«بما أنه من غير الممكن أن نُحْضِر في المناقشة الأشياء ذاتها، وإنما علينا بدلاً من الأشياء أن نستخدم اسماءها كرموز، فإننا نفترض أن ما يحصل في الأسماء يحصل في الأشياء أيضاً، وذلك على غرار الحصى التي نستخدمها في العدّ. ولكننا نعلم أنه لا يوجد تشابه تام بين الأسماء والأشياء. فالأسماء (أو التسميات) ذات عدد محدود، مثلها في ذلك مثل عدد التحديدات والتعريفات. هذا في حين أن الأشياء ذات عدد لا نهائي أو غير محدود».
[أرسطو، دحض السوفسطائيين، الجزء الأول، ص 165].

لا نهدف من هذه الدراسة بالطبع إلى استنفاد موضوع معقد وصعب إلى مثل هذا الحد. وإنما نريد فقط أن ننصب مَعْلماً أو صوّة من أجل الانخراط مستقبلاً في بحث أكثر تعمقاً وأكثر بعداً على المدى الطويل. والهدف النهائي من هذا البحث الطويل الأمد هو أن نجعل ممكناً إعادة قراءة القرآن، ثم بشكل أعمّ كل النصوص الكبرى للفكر الاسلامي الكلاسيكي[264]. وهذه القراءة الجديدة لن تكتفي بعد اليوم باستخلاص القيمة الوثائقية (واحتمالاً الأدبية) من النص المقروء عن طريق عرض معلوماته وتقنيات تعابيره في أسلوب مقبول أو قابل للفهم من قبل القارىء الحديث. لا ريب في أن هذا العمل ضروري دائماً وينبغي القيام به. ولكنه يكتفي بشرح المعنى الظاهري الصريح للنص. ونحن نريد أن نكمله عن طريق شرح المعنى الضمني أو تحليل المعلومات الضمنية التي ينطوي عليها كل نص (أو كل خطاب). وهكذا نكون قد خطونا خطوة أولى نحو كتابة التاريخ الكلي أو المتكامل. لماذا؟ لأن شرح المعنى الضمني أو التوصل إليه يعطينا معلومات وإضاءات عن البنى العقلية السائدة في ذلك العصر، وعن كيفية اشتغالها وممارستها لدورها في فضاء ثقافي معين[265]. نحن نعلم أن العلوم الانسانية تتبادل الآن الهموم، والاشكاليات، والمناهج فيما بينها. وتلقي بذلك إضاءات رائعة على دراسة نص ما أو مجتمع ما. هذا ما يفعله علم التاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم الأعراق (أو الاتنولوجيا)، علم الإناسة (أو الانتربولوجيا)، وعلم الالسنيات. وهكذا نجد أن الروح البشرية أخذت تتجه أكثر فأكثر نحو تشكيل العلم المتكامل أو المعرفة المتعددة المناهج والاختصاصات. هذا ما يحصل في عصرنا الراهن، عصر العلوم الانسانية بامتياز[266].

إن النص الذي اخترناه هنا لتطبيق المناهج الحديثة عليه يعود إلى القرن الرابع الهجري، أي إلى فترة الفكر الاسلامي الكلاسيكي. إنه كتاب الإعلام بمناقب القرآن لأبي الحسن العامري. وهو فيلسوف كنا قد كرسنا له دراسة مطولة في الماضي[267] (مات 381 هـ/992م). أما السبب الذي دفعنا إلى اختيار هذا النص وليس غيره، فسوف يتجلى للقارىء من خلال عرض الكتاب. ولكن نعتقد أنه من المفيد أن نبتدىء دراستنا بتقديم بعض الإضاءات والايضاحات عن مفهوم العقلانية المركزية[268]، هذا المفهوم المهم الذي ابتدأنا به دراستنا. ثم سوف نلح بعدئذ على تعداد الأفكار الموجِّهة والمبادىء الأساسية التي ستتحكم بطريقة قراءتنا لكتاب الإعلام.

1 ـ كتابة، نص، قراءة

من بين المعاني المتعددة لكلمة «لوغوس» في اللغة الإغريقية القديمة هناك معنى تكفّلت له الفلسفة بتاريخ طويل وخصب هو: «الكلمة ـ العقل» (بالمعنى المثالي والكبير لهذين المصطلحين، أي بالفرنسية حرف كبير وليس حرفاً صغيراً Verbe-Raison). كانت اللغة العربية قد عبّرت بشكل ممتاز وواضح عن هذه الازدواجية المفهومية، وذلك عندما استخدمت كلمة «نطق» كمقابل للكلمة الإغريقية «لوغوس». والنطق يعني الكلام المبيَّن أو المُفصل، أي المفهوم أو الجلي الواضح. وهذا الربط بين الكلام والعقل أُكد عليه من قبل كلمة «منطق» على هيئة المصدر، أي مجال الخطاب المُعَقْلن أو العقلاني، ثم من قبل كلمة «ناطق»: أي الكائن المتكلم ـ العقلاني[269]. ومن المعلوم أن كلمة منطق العربية تقابل كلمة (logique) في اللغات الأوروبية. وهذه هي الترجمة العربية لعلم المنطق، أي باللغة الأجنبية: La logique .

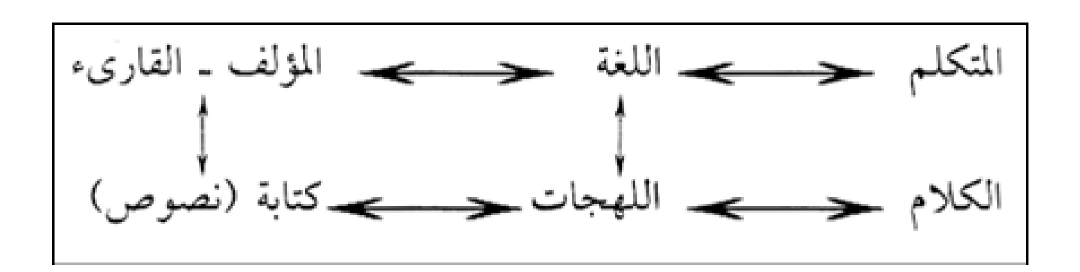
هكذا نجد أن كل الصعوبات الأولية الناتجة عن مصطلح «المتكلم»، والمستقبِل (أو المخاطَب)، والبحث عن المعنى (الذات المفكرة)، قد أصبحت متركزة أو مكثَّفة في مفهوم واحد هو اللوغوس/أو النطق. كان أرسطو قد فكر طويلاً بهذه الصعوبات (أو المسائل) التي رافقت كل مساره الفلسفي. يقول عنه بيير أوبنك[270]، أحد كبار المختصين الفرنسيين بفلسفة أرسطو، ما يلي:

«معه انفك اللوغوس أن يكون نبوياً . لقد أصبح أحد منتجات الصناعة البشرية وآلة التخاطب أو الحوار بين البشر. إنه يصفه كخطاب جدلي (أو ديالكتيكي). وهذا الخطاب سوف تكون صيغته العليا على أقصى حد هي الخطاب البروفيسوري (أو الأستاذي). ونقصد به الخطاب الذي يهمل السامع أكثر مما تهمله كل الخطابات الأخرى، ولكنه لا يهمله كلياً»[271].

إن هذا الإحلال للخطاب الأستاذي محل اللوغوس النبوي سوف يضغط بكل ثقله على توجّه الفكر الباحث عن المعنى وبخاصة في القرون الوسطى. ولكننا لا نستطيع أن ندرس هنا كل حلقات هذا الصراع أو هذا المسار الطويل الذي لا نعرف في الواقع كل لحظاته الحاسمة بالدقة الكافية أو المرغوبة[272]. ولكن الشيء الأساسي والحاسم الذي ينبغي أن نهتم به فيما يخصنا هو التالي: لقد انتصر الخطاب الأستاذي على الهيئة المفهومية أو المنطقية الصلبة والمتصلّبة (أي على هيئة المقولات العشر لأرسطو و الأصوات الخمسة لبورفيروس. وهذه المقولات والأصوات هي التي صنَّفت أو درست جميع الحقائق والموجودات بما فيها الله). كما انتصر أيضاً على هيئة الجدل الشكلاني أو الصوري. وفي مواجهة كل ذلك راح كلام الله يولّد في كل مكان وبقوة أسرار الأصل المجهولة الخاصة باللوغوس الكلي (أو بالعقل الكلي) وبوظيفته وغايته. راح يجعلها تنبثق، حرة طليقة، في كل مكان. وأدى هذا الصراع المباشر فيما بعد إلى ظهور محاولات للتوفيق بين الطرفين المتصارعين. ولكن أدى أيضاً إلى اندلاع المماحكات الجدالية والتبجيلية حتى انتهى أخيراً إلى تشكيل عقليتين مختلفتين أو متمايزتين. واستقرت المناقشة في نهاية المطاف على بعض المتضادات المفهومية الثنائية التي أعاد تسجيلها بكل أمانة مؤرخ الأفكار. وهذه المتضادات الازدواجية أو الثنوية هي التالية: عقل/إيمان، جوهر/وجود، نفس/جسد، روح/مادة، معقول/محسوس، طاهر/فاسد، السماوات/الأرض، الخير/الشر...الخ. وطيلة قرون وقرون راحوا يفسرون العالم المادي والكتابات التي تتحدث عنه بواسطة هذه المقولات الأرسطوطاليسية التي تلقوها وكأنها وصايا كونية، معصومة، لا تتغير ولا تتبدل[273]. هكذا تلقَّاها كل أولئك الذين مسّهم تأثير الفلسفة الأرسطوطاليسية بشكل مباشر أو غير مباشر، واع أو غير واع. صحيح إن فلاسفة المسلمين قد أحسوا بصعوبة أن يقولوا العالم وبشكل أكثر الكينونة (أو الكائن الأعظم)، أقصد أن يفسروهما بشكل منطقي، عقلاني، على طريقة أرسطو. وبالتالي فقد أحسوا بصعوبة الانتقال من النظام اللغوي والنحوي إلى النظام الأنطولوجي. ولكنهم لم يقوموا، داخل اللغة العربية، بقطع المسار الذي قطعه أرسطو عندما انتقل من المعطيات الألسنية للغة الإغريقية إلى صياغة مقولات الفكر. لقد نقلوا هذه المقولات كما هي من اللغة الإغريقية إلى اللغة العربية، ولم يخترعوها من جديد عن طريق الجهد الشخصي[274].

ولكننا نعلم أن هذا المسار هو الذي ينبغي على كل فيلسوف، وبشكل عام على كل مؤرخ للأفكار أن يقوم به[275]. إنه مضطر لقطعه من جديد اليوم لكي يشرح في آن معاً معنى كل خطاب وأهميته بصفته فعلاً من أفعال المعرفة، ثم لكي يشرح حالتنا نحن القراء بالقياس إلى هذا الخطاب. بمعنى

آخر لكي ندرس وثيقة من وثائق تاريخ الفكر، فإنه ينبغي علينا أن نرمّم العلاقة الكائنة بين الكتابة ـ و النص ـ و القراءة في كل تعقيدها. ينبغي أن نعلم أن النص (أي نص) ما إن يكتب حتى يفلت من يد كاتبه وتصبح له حياته الخاصة التي لا يستطيع أن يتحكَّم فيها حتى من كتبه. تصبح له حياته الخاصة بكل غناها أو فقرها، بكل اتساعها أو ضيقها. وقد يُنسى، وقد يُعاد تذكره من جديد. وكل شيء يعتمد على رأي القراء. ونادراً ما يُفهَم النص من قبل القارىء بكل المعاني التي قصدها مؤلفه[276]. فهناك أشياء تضيع على الطريق أو لا تُلْحَظ من قبل القارىء. وغالباً ما يكرره القارئ أو يجدده لكي يتحرر من كلامه الداخلي الخاص. وعندئذ يستخدم النص كذريعة من أجل قول شيء آخر أكثر مما يستخدم كصلة وصل بين مؤلفه وقارئه. إنه محل الشدّ والجذب الديالكتيكي الكثيف قليلاً أو كثيراً بين القارىء والمؤلف. وتتعقد المشكلة أكثر إذا ما علمنا أن كل مؤلف كان أولاً قارئاً قبل أن يصبح كاتباً، هذا في حين أنه ليس بالضرورة أن يصبح كل قارىء كاتباً. وكل هذه الحركات والتبادلات والتفاعلات الجارية بين المؤلف والقارىء هي التي تتحكم بحياة اللوغوس : أي بالروح التي تتجسد في لغة بشرية ما والتي تؤدي إلى توليد قراءات عديدة. وكل قراءة يمكن أن تبقى بدورها على مستوى الكلام الشفهي أو تتجسد في كتابة ما[277]. إليكم الآن هذا المخطط الذي يوضح كل هذه التحديدات، والتمييزات، والعلاقات:



هكذا نجد أن المتكلم (وبخاصة إذا كان نبياً) يمكنه أن يغرف من اللغة لكي يغني الامكانيات التعبيرية للقراءة التي تنعكس تحويراتها على اللغة، أي على الكنز الأصلي المشترك.

وأما المؤلف (وبخاصة إذا كان شاعراً أو مفكراً كبيراً) فإنه يولّد النتيجة نفسها.

إن مجمل هذه العمليات والتقاطعات تحصل داخل ما ندعوه بالسياج العقلاني المركزي[278]. ماذا يعني هذا المصطلح المهم جداً؟ إنه يعني أنه يستحيل على العقل أن يتجلى لنفسه وللآخرين بدون وساطة قراءة ما: أي كلام داخلي، أو خارجي، أو مكتوب. هذا لا يعني بالطبع أن حدود اللغة تتوافق تماماً مع حدود الفكر. فالفكر يظل فعالية حرة، قادرة على أن تجدد باستمرار إمكانيات اللغة وأن

تزيد من فعاليتها. وهذا ما يحصل في وقتنا الحاضر في مختلف الاختصاصات العلمية، كما حصل في الماضي البعيد في بدايات الفكر الإغريقي أو أثناء ولادة العلم الحديث. إن الامتياز الذي يمتلكه المؤرخ حالياً يكمن في أنه يستطيع المساعدة على محاولة الخروج خارج هذا السياج المتشكل تاريخياً بعد أن يكون قد استكشف ووصف المساحات المتتالية التي غطَّاها حتى اليوم (أي المساحة التي غطّاها الفكر الإغريقي الأرسطوطاليسي، ثم المساحة التي غطاها الفكر الديكارتي والكانطي الحديث الذي تلاه مباشرة أو حلّ محله).

هذا هو الموقف المنهجي والابستمولوجي الذي سنحاول تطبيقه على الفكر الاسلامي الكلاسيكي من أجل دراسته وإضاءته إلى أقصى حد ممكن[279]. فالهدف الذي ينبغي تحقيقه في نهاية المطاف هو وضع حد لاجترار أو تكرار الكتابة التراثية نفسها[280] بعد أن نكون قد استكشفنا كل حدودها، ووصفنا آلياتها الداخلية، وقيَّمنا وظيفتها، وتعرَّفنا على علاقاتها المتبادلة. ينبغي على دراستنا التحليلية أن تبين إلى أي مدى يكون الشيء في الأدبيات الكلاسيكية لا يتخذ معناه من وجوده وإنما من معناه المخلوع عليه في لحظة معينة من لحظات التاريخ. وبالتالي فإن الوقائع الموجودة أو الحياة تتحول فيه إلى بلاغيات لفظية. ينتج عن ذلك أن الهدف النهائي لبحثنا يكمن في تحرير الروح من هذه البلاغيات اللفظية، ليس من أجل سجنها في سياج دوغمائي جديد وإنما من أجل تعريفها على الاختلاف بصفته نقطة الانطلاق الضرورية لكل بحث عن الحقيقة، وبصفته رفضاً لكل التكرارات أو الاجترارات الصريحة أو الضمنية للقيم والمجريات الفكرية التي ولدت في تراث ثقافي معين ثم توسعت وتضخمت وأُبّدت[281].

انطلاقاً من هذه الايضاحات المنهجية والابستمولوجية يسهل علينا أن نبين كيف أن الفكر الاسلامي كله[282]، هذا الفكر الحريص على الاضطلاع كلياً وبكل أمانة بالوحي المعطى، أو بالتراث الحِكَمي الإيراني ـ الإغريقي[283]، أقول كيف أن هذا الفكر راح ينغلق سريعاً داخل السياج العقلاني ـ المركزي المُشكَّل من قبل المفهوم الحاسم للأصل . فالأصل يعني المصدر، والجذر، والأساس. وهو يدل في البداية على الاختلاف التدشيني لتراث بأسره: أي الاختلاف الذي تنبغي العودة إليه باستمرار من أجل التحقُّق من مشروعية كل مبادرة بشرية ومن مشروعية الخطاب الذي يعبّر عنها. ولكن الروح تبتعد عن الاختلاف كلما انخرطت في البحث عن تماسك منطقي. وهكذا ففي الوقت الذي حافظت على مبدأ العودة إلى الأصل، و الأصول، فإنها في الواقع سجنت الاجتهاد ضمن الحدود المتصلّبة والصارمة لمنهجية مدرسانية تكرارية أو سكولاستيكية: أي منهجية أصول الفقه.

كان الغزالي قد فكر طويلاً في هذه الحالة وعبّر عنها بكل دقة بالكلمات التالية: «اتبعوا أحسن ما أُنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء». وهذا بظاهره يوجب الرجوع إلى الكتاب فقط، لكن دلّ الكتاب على اتباع السنة، والسنة على الاجماع، والاجماع على القياس. وصار جميع ذلك منزلاً فهو المتبع دون أقوال العباد»[284].

نستنتج من نص الغزالي ما يلي: كل الجهد الذي نبذله لمعرفة الحق يتمثل في الواقع في الخضوع الكلي (أي التقليد بحسب اللغة الاسلامية الكلاسيكية) لهيبة النص القرآني الذي خلطت ماديته اللغوية بالضرورة بالتعالي الذي تتميز به إرادة الله. ويصل هذا الخلط أو الالتباس إلى ذروته في عمل المجتهد الذي يتفنَّن طبقاً للخط الذي رسمه الغزالي في ربط كل الوقائع الدنيوية بالوحي عن طريق مجريات التحليل، والاختزال، والمحاجة التي تندرج داخل السياج العقلاني المركزي. فالمجتهد يخدع نفسه ويخدع المؤمنين إذ يرفض أن يرى الواقع إلا عبر المعنى الحرفي أو اللفظي لنص أعظم مفروض وكأنه كلام غير مخلوق. لقد أحس مفكرو المعتزلة بهذه الصعوبة (أو هذه المشكلة) وحاولوا تجاوزها. ولكن مفهوم اللغة العربية المقدسة عن طريق اختيار الله لها من أجل أن يتكلم ويتوجه إلى البشر انتصر في النهاية. وفشل المعتزلة في محاولتهم. وفيما بعد أصبح الاستخدام الصحيح للقواعد النحوية واللفظية للغة العربية كافياً لضمان الصلاحية الدائمة للمعاني والدلالات[285]. وهكذا لم يعد الفرق بين المجتهد/والمقلّد يكمن في طموح الأول إلى تقديم حجج عقلانية على صحة آرائه أو مواقفه، في حين أن الثاني يتلقى الأوامر ويطيعها دون أن يطلب أي تبرير لها (أي يقبلها بلا كيف كما تقول اللغة الاسلامية الكلاسيكية). وإنما أصبح كلاهما يعترفان بأولوية كلام الله على كل شيء في الوقت الذي يتركان نفسيهما تنغلقان داخل الخطاب البشري الذي يتحدث عن كلام الله هذا بشكل مُعَقْلَن قليلاً أو كثيراً. وبما أن التمييز بين مادية اللغة/وتعاليها يخفى على الغزالي فإنه يعتقد بإمكانية دحض الحشوية والتعليمية الذين يعتقدون بأن «سبيل معرفة الحق هو التقليد»[286]. يقول بالحرف الواحد: «التقليد هو قبول قول بلا حجة وليس ذلك طريقاً إلى العلم لا في الأصول ولا في الفروع. وذهب الحشوية والتعليمية إلى أن طريق معرفة الحق التقليد، وأن ذلك هو الواجب وأن النظر والبحث حرام، ويدل على بطلان مذهبهم مسالك...».

كان الاجتهاد يلبي جزئياً تلك الحاجة أو الضرورة التي وجد العقل نفسه فيها ألا وهي: ضرورة إفساح المجال للمبادىء المنظِّمة والاجبارية للعلم الاغريقي. ولهذا السبب فإن علم الأصول كان المحل الذي تتقاطع فيه أو تتلاقى علوم عديدة: كعلم المنطق، وعلم اللغة، وعلم اللاهوت، وعلم

الاخلاق، وكلها علوم مدروسة داخل سياج الفلسفة العربية ـ الاسلامية بشكل خاص. ولكن كان على العقل أن يدفع ثمن هذا التنازل الذي قدمه للفلسفة عن طريق القبول بدور الخادم المطيع لنص الوحي. وهكذا أصبحت وظيفته الوحيدة تكمن في تطويع الواقع وثنيه وإخضاعه للمعاني المثالية التي يعتقد أنه يتعرف[287] عليها في «آيات» الله. وهكذا اضطرت الفرادات الغزيرة والفوَّارة للعالم والتاريخ والوجود البشري أن ترتبط بنقطة الأصل المثالي الأعظم، وأن تُدمَج في الصور المثالية للذات، للهوية، للمشابه. وعلى هذا المستوى من الممارسة والاشتغال نلاحظ أن العقل المبلور داخل العلوم الدينية، والعقل الارسطوطاليسي ـ الأفلاطوني يلتقيان ويتعانقان. إنهما يكرسان معرفة تراجعية أو ارتدادية: أي متجهة دوماً نحو تقليد النماذج المثالية العليا المقدمة من قبل الوحي أو من قبل الأفكار المثلى (عالم المُثُلْ لدى أفلاطون). وهذا النوع من المعرفة يتماشى مع الوعي الأسطوري الذي هيمن على النطاق الثقافي الاسلامي حتى القرن التاسع عشر[288].

بعد أن أوردنا كل هذه الملاحظات يمكننا الآن أن نعدد الخصائص التالية للعقلانية المركزية الخاصة بالمجال العربي ـ الاسلامي:

1 ـ كل فعالية فكرية تتحكم بها الصورة الدوغمائية للعقل القادر على السير والتوصل نحو الكائن الأعظم (الله). وبالتالي فهو يتناغم أو ينسجم مع الحق ـ والخير ـ والجمال الدائم أو الأبدي. هذا يعني أن الباعث الأقصى لكل تفكير ليس علمياً بالمعنى الحديث للكلمة، وإنما جمالياً ـ أخلاقياً. لقد حدد القرآن على أثر التراث اليهودي ـ المسيحي وبالتوافق مع التراث الفلسفي الاغريقي، أقول حدد الإنسان بصفته كائناً مزوداً بالعقل ونصّبه «خليفة الله في الأرض». وهو إذ فعل ذلك رسخ سيادة الذات أو هوية الأنا. ثم تلقّيا فيما بعد مع الكوجيتو الديكارتي صياغة أكثر «منهجية»[289]. وهذه الأنا المكلَّفة بمهمة إلهية والمرقَّاة بواسطة ذلك إلى مرتبة الخلود سوف تمارس السيطرة على ملكات الروح في وظيفتها، من حيث التعرُّف على الحق ـ والخير ـ والجمال مضادةً له بالخطأ ـ والشر ـ والقبح. (هذا التعرف يتم عن طريق الاحلام، أو وثبات الخيال، أو التفكُّر العقلاني، أو التأملات...).

2 ـ إن العقل يستمد أنواره من القوة العاقلة، وهي بدورها مخلوقة من قبل الله أو مُمتلكَة عن طريق الأفكار المثلى. وتكمن وظيفة العقل في التعرُّف على الكائن الأعظم ـ الواحد ـ الحق ـ المسبِّب الأول ـ الخالق[290]. وهذا ما يفسر لنا سبب التداخل والتوافق النهائي بين الميتافيزيقا، واللاهوت، والأخلاق، والقانون. فالتعرف على القيم ثم توصيلها إلى الجمهور يتم داخل اللغة المرتكزة على الحس المشترك[291] وبمساعدته. وهذا الحس المشترك هو الذي يرسخ الإحالة المرجعية إلى ما هو

مألوف ومعتاد، إلى الشيء نفسه، إلى العقل السليم الذي يضمن توافق الآراء والحلول مع مبادىء العقل الأعظم أو المطلق. وأخيراً هناك جملة التصوّرات والصياغات التعبيرية التي تموضع الخطاب أو تحافظ عليه في منطقة معروفة تكون فيها المعقولية مباشرة وعفوية.

3 ـ إن العمليات الأساسية التي يقوم بها العقل المثالي المطلق من أجل «العودة إلى القواعد أو الأصول» تكمن في تشكيل علاقات الهوية، والتناظر، والتشابه، والتورّط، أو التضاد وذلك انطلاقاً من تحديدات كونية، وماهيَّات أولى، وجواهر ثابتة لا تتغير ولا تتبدل.

4 ـ لكي يزود نفسه بإمكانيات التوصل إلى النتيجة المرغوبة، أي في النهاية تأسيس علم يمارس وظيفته كنظام أمان بالنسبة للإنسان، فإن العقل يرفع إلى مستوى المتعالي المعطيات العلمية المحسوسة بشكل صرف. وهو يرفعها إلى مستوى التعالي عن طريق إسقاط البنى الحُلُمية (أو المحلوم بها) للمتعالي عليها[292].

وهذا ما نراه متحققاً بشكل خاص في علم الفيزياء والانسان والكون لدى القدماء (أي في الثقافة العربية ـ الاسلامية الكلاسيكية)[293].

وأما لدى المتكلمين والفقهاء الذين يهدفون أساساً إلى تجسيد المتعالي في العالم والتاريخ المحسوس، فإننا نلاحظ أن العقل يلجأ إلى المجريات الأكثر اعتباطاً وتعسفاً لكي ينجح في مهمته. فهو يرفض الشهادات المزعجة باسم الأرثوذكسية. ثم يحتج بمبادىء من نوع «صحابة النبي لا تكذب»، أو «أمتي لا يمكن أن تجتمع على خطأ»، أو كل شيء صحيح في عهد النبوّة، أو الصحابة يعرفون كل شيء عن حياة النبي وتعاليمه، أو لا يمكن أن يحصل تناقض بين القرآن والسنة إلا إذا حصل تحريف لنص ما عن طريق أحد الناقلين[294]...الخ.

5 ـ إن الدين والثقافة والدولة هي أشياء ثلاثة تتشكل داخل السياج العقلاني المركزي. وهي تشكل بالنسبة له دعماً وقوى ضبط وتنظيم وتوحيد. وهذه القوى تميل إلى تقليص قوى التمايز والاختلاف أو تجاوزها. ونقصد بقوى التمايز الأعراق المختلفة (أو الإثنيات)، والهرطقات الدينية، والعادات والتقاليد والعقائد والفولكلور الخاص بالأقليات أو بالشخصيات المستقلة أكثر من اللزوم. وبدلاً من تحبيذ محاولات الخروج خارج السياج المغلق، فإن الدين والثقافة يتحولان إلى شيفرات ومؤسسات كلما راحا يكرسان نفسيهما للدفاع عن مشروعية رسمية. وهكذا يتقلّص البحث عن المعنى إلى مجرد التكرار (أو التقليد بحسب اللغة الاسلامية الكلاسيكية). أقصد تقليد المعاني والدلالات المشكَّلة سابقاً والمهضومة في نمط معين من أنماط الخطابات. 6 ـ إن الانسان الناطق أو المتكلم لا يتحرر

من إكراهات العقلانية المركزية ومحدوديتها وحدودها إلا عن طريق تجربتين أساسيتين هما: تجربة الحب والموت[295]. فعن طريق الحب وأمام الموت يحصل الشعور بوجود حقيقة تجلّ عن الوصف. لماذا؟ لأنها تولد داخل فضاء داخلي، فريد من نوعه، يتجاوز كل الحدود. وبالتالي فلا يمكن حصره داخل فضاء لغوي محدود بطبيعته وممهَّد ومحدَّد من قبل قواعد النحو ومصادر المعجم اللفظي للغة البشرية. هنا يحصل الصراع الأقصى بين الخطاب الداخلي العفوي المتزامن بطريقة عابرة مع الإحساس بوجود حقيقة مختلفة، أصلية، أولية، وبين الخطاب الخارجي، الاصطلاحي، الشائع الذي يضطر للمرور من خلال التقليد من أجل ضمان التواصل مع الآخرين. وقد مثّل هذا الصراع في الاسلام كما في المسيحية واليهودية طرفان اثنان: الأول هو طرف الأنبياء، والصوفيين وبعض الشعراء. وأما طرف «العقلانيين المركزيين» فيمثله المتكلمون، والفلاسفة، والفقهاء، والأخلاقيون، والناثرون المتأدّبون. ولا يمكن أن نفهم كل الصراعات الهامة التي جرت في تاريخ الفكر الديني والفلسفي إلا على ضوء هذا التمييز الكبير. على ضوئه فقط يمكن أن نموضع معنى هذه الصراعات ونقيس حجمها وأهميتها.

بعد أن قدمنا كل هذه التمهيدات والملاحظات، يمكننا الآن الشروع في أول امتحان عملي لها عن طريق البرهنة على الكيفية التي يندرج بها «كتاب الإعلام» داخل هذا السياج العقلاني المركزي الذي انتهينا للتوّ من تحديد ملامحه العريضة. وهكذا نفهم أيضاً لماذا أن الروح الحديثة تشعر بالتضامن مع مشروع العامري، ولماذا لا تستطيع أن تخدمه من جديد إلا إذا غيّرت الفضاء العقلي الذي تشتغل فيه[296]. ونقصد بمشروعه تقديم صياغة قسرية للحقيقة الدينية.

2 ـ الاسلام: الحقيقة المثلى والعليا

لنوضح أولاً الظروف التاريخية التي تمّ فيها تأليف الكتاب. كان العامري كمعظم مثقفي زمنه يحاول أن يبرز كفاءاته ومواهبه لكي يتقرب من الكبار (أي من الأمراء والوزراء...). ولا ريب في أنه ألّف كتاب الإعلام لتلبية طلب أحد الوزراء السامانيين. ففي إهداء الكتاب نجده يلح على حب أبو نصر[297] للحكمة وتقديره الكبير لكل «ما يبيّن أفضلية الدين الأصلي الحق (أو الملّة الحنيفية) على الأديان الأخرى» (ص 74).

وبالتالي، فإن الكتاب يندرج داخل الحركة الثقافية الهامة التي شهدتها بخارى والتي دعت شخصاً كبيراً كالمقدسي إلى تقدير قادتها والثناء عليهم[298]. في الواقع أن العامري لا يتخلّى أبداً عن اللجهة

الرصينة و«الموضوعية» أثناء الكتاب. وعلى الرغم من أنه يتحدث عن موضوع شائع في الأدبيات الجدالية والتبجيلية، إلا أنه يحافظ على لهجة الرزانة والاعتدال وعلى حس التفحُّص العقلاني الذي يميز الكتابة الفلسفية. فهو لا يستسلم للورع النضالي التسييسي لدعاة الشيعة، ولا للدوغمائية التبسيطية للوعاظ السنّة. وهذه الميزات الايجابية هي التي تجعل من كتاب الإعلام وثيقة مهمة حقاً. لماذا؟ لأن العقل الفلسفي المتحرر نسبياً من الضغط اللاهوتي موظَّف فيه من أجل البحث عن الحقيقة الدينية. ونمتلك هنا رائزاً ثميناً لكي نمتحن به درجة الفعالية التي يتمتع بها العقل الفلسفي الواقع في مواجهة مشاكل معقدة مطروحة من قبل تصارع عدة أديان كل واحد منها يدعي احتكاره للحقيقة المطلقة دون غيره[299]. وهو يدعي ذلك بكل وثوقيّة وخيلاء.

قلنا سابقاً بأن كل نص يضعنا في مواجهة نمط من الكتابة ونمط من القراءة ممارسين من قبل المؤلف. إن قراءتنا الخاصة لكتاب الإعلام سوف تحاول الكشف عن العناصر والآليّات المشكِّلة لنمط كتابته، ثم المبادىء المشكِّلة لطريقة قراءتنا.

نمط الكتابة الفلسفية الموجودة في «الإعلام»

كانت الدراسات الحديثة المتركزة على علم الأسلوب قد ألحت على تمييز مضيء جداً: أقصد التمييز بين الأسلوب الجماعي (أو الكتابة)/ وبين الأسلوب الفردي. وفي علم اجتماع الأدب نلاحظ أن مفهوم الأسلوب الجماعي يتناسب مع مفهوم الذات الجماعية أو الفوق فردية. يقول لوسيان غولدمان بهذا الصدد ما يلي: «بالطبع فإننا لا نقصد بذلك أن الوعي الجماعي ينوجد خارج مجموعة الوعي الفردي. فلا يوجد وعي خارج وعي الأفراد. ولكن كل ما نريد قوله هو أن بعض ضمائر الأفراد (أو وعي الأفراد) تجد نفسها في حالة تفاعل داخلي فيما بينها. وتشكل بذلك ذات كل فكر وكل عمل ذي طابع اجتماعي وثقافي... ينبغي دائماً أن نذكّر بهذه الحقيقة الأساسية التي تنصّ عليها السوسيولوجيا البنيوية النشوئية: وهي أن التماسك الدالّ (وبالتالي الجماعي) للأعمال الفنية ليس فردياً أكثر من التماسك الخاص بفكر وكتابات الأفراد العاديين. على العكس إنه يتوصل إلى درجة أعلى من الجمعية أو الاجتماعية»[300].

فيما يخص كتاب الإعلام نلاحظ أن التحدث عن ذات جماعية يفرض نفسه أكثر بكثير، لأن هذا الكتاب ليس عملاً فنياً أو أدبياً[301]. وإنما هو كتاب يهدف إلى صياغة متماسكة للتصورات والقناعات المشتركة لدى أمة بشرية كبيرة وواسعة (هي أمة المسلمين).

في الواقع إن كتابة العامري تبدو فعلاً وكأنها «عمل من أعمال التضامن التاريخي» على حد تعبير رولان بارت[302]. إنها تبدو وكأنها وسيلة للاضطلاع بالقيم الثقافية والدينية لفئة اجتماعية في حالة توسع. نقصد بذلك الفئة الاجتماعية التي كانت مغذَّاة من قبل الأدب الفلسفي، والتي كانت مقتنعة بأن العلوم الفلسفية تتيح تجاوز كل الانقسامات التي كانت تمزق المجتمع الاسلامي (أو الأمة الاسلامية).

سوف نرى أن الكتابة التي يجسّدها الإعلام تستخدم معجماً لفظياً ونماذج ثقافية كانت موجودة وشائعة في الساحة قبل ظهور هذا الكتاب. وكانت مهضومة ومجموعة في الكتب المتداولة التي تشهد على مدى انتشارها. فكتب من أمثال مفاتيح العلوم، و الفهرست، و الصناعتين ليست فقط مجرد تجميع متجاور للمصطلحات والتحديدات والعلوم التقنية التي يمكن للمختصين أن يستشيروها بشكل منفصل، وإنما هي تعبّر عن استخدام جديد للغة والثقافة من قبل جيلٍ بأسره. وهذا الاستخدام يهدف إلى تحقيق تماسك أكثر اتساعاً بين تيارات فكرية، وتراثات ثقافية وقوى اجتماعية كانت تتحارب بعنف بين عامي (350 - 400) للهجرة[303].

إن الإعلام يشبه الكثير من الكتب الأخرى التي كتبت في الفترة نفسها من قبل مؤلفين متوسطي الحجم والأهمية. وبهذا المعنى فإنه يعبّر عن الحاجة إلى هذا التماسك العقلاني الذي كان الناس يتحسسونه آنذاك. كما ويجسّد هذا التماسك إلى حد ما. ولهذا السبب فإنه يتيح لنا أن نتحقّق من هيمنة الذات الجماعية أو الأسلوب الجماعي على الذات الفردية أو الأسلوب الفردي في أدبيات تلك الفترة. وبالتالي فلا يمكننا التحدث عن وجود أي «ابتكار أو أصالة ذاتية أو شخصية» في كتاب الإعلام، ولا في الكثير من الكتب التي تشبهه. كل ما فعله العامري في هذا الكتاب هو أنه أعاد تنظيم خطاب ما، أو نمط من أنماط التقريب بين أفكار ومشاكل شائعة، أو طريقة معينة من طرق الترتيب الهرمي لقيم وحلول غالباً ما تتكرر أو تستعاد في سياقات أخرى. وهو إذ يفعل ذلك يتعاطى بالفعل علاقات «ذاتية متداخلة» كما يقول غولدمان ليس فقط مع معاصريه، وإنما أيضاً مع كل العرب ـ المسلمين الذين يتلقون مباشرة نمط الكتابة هذا بل ويمارسونه بأنفسهم (إذا كانوا كتّاباً)[304].

لكي نضرب أمثلة عملية على هذه الملاحظات النظرية، فإننا سوف ندرس طريقة استخدام المؤلف لشيئين اثنين: 1 ـ معجم لفظي معين. 2 ـ ثقافة معينة.

كيفية استخدام معجم لفظي معين

لقد أحسن ناشر الكتاب ومحقّقه إذ أرفقه في النهاية بفهرس المصطلحات والمفاهيم الواردة فيه. وقد فرز 672 تكراراً للكلمات والتعابير المرتبة بحسب الترتيب الأبجدي[305]. وإذا ما تفحصنا عن كثب المصطلحات المجموعة على هذا النحو، فإننا نستطيع أن نسجل الملاحظات التالية:

أولاً، ينبغي أن نحدد درجة التعارض أو التناغم الموجودة بين كلا التيارين المعلن عنهما منذ العنوان. فالعنوان بحد ذاته يعني الكلام العلمي على الدين (أو الإعلام بمناقب الاسلام). وإذن فهناك العلم/وهناك الدين منذ البداية. وينبغي أن نكشف عن مدى التعارض بينهما أو التوافق بحسب رأي المؤلف. في الواقع، إن الكلمات (أو المصطلحات) ذات الصبغة الفلسفية ـ العلمية تتوازن عموماً مع المصطلحات ذات الصبغة الدينية. لنتأمل في الأمور عن كثب. نلاحظ أن المصطلحات الأكثر وروداً هي مصطلح العقل (40 مرة)، ومصطلح عاقل (14 مرة)، ومصطلح علم (46 مرة)، ومصطلح صناعة (بالمعنى التقني العلمي) (49 مرة). ونجد أنه يقابلها مصطلح دين أو أديان (43 مرة+ 55 مرة)، ثم مصطلح ملّة أو ملل (17 مرة)[306]، ثم مصطلح عبادة (32 مرة)، ثم مصطلح اعتقاد أو اعتقادات (24 مرة)...الخ. ولكن لا يمكننا أن نكتفي بهذه المجابهة البسيطة بين التيارين، تيار العلم/وتيار الدين، إذا ما أردنا أن نحدد بدقة نمط الخطاب المستخدم من قبل العامري. فالتضاد بين العقل/والإيمان، أو العلم/والدين ليس مهماً في خطابه لأنه يحتل مكانة ثانوية. ولم يفرض نفسه إلا بعد انتشار الثقافة الفلسفية وتوسعها في مواجهة الظاهرة القرآنية (أو الثقافة القرآنية)، أو حتى الثقافة الانجيلية فيما يخص المسيحيين. إن هذا التضاد يعبّر بواسطة خطابات متمايزة (كالخطاب الصوفي، والخطاب اللاهوتي، والخطاب الأصولي، والخطاب الفلسفي) عن تعارض أولي أو أصلي بين الخطاب القرآني ذي البنية المجازية أو القصصية/وبين الخطاب العقلاني المركزي. أو لنقل بكلمة أخرى إن هذا التضاد يعبّر عن اللغة الرمزية الغنية بكل المعاني/واللغة المصطلحية المرتبطة بمعنى واحد، أو التي تدلّ على معنى واحد.

لكي نوضح كيف يشتغل هذا التضاد، سوف نحلّل نواتين مفهوميّتين تدور حولهما كل المصطلحات الأخرى المثبتة في الفهرس الملحق. ونقصد بالنواة المفهومية هنا مجموعة من الكلمات ـ الموضوعاتية (أو المفتاحية) التي استخدمت بشكل متضامن أو مترابط في نص معين. وهذا يعني أن الروابط المنسوجة بين الكلمات قد أصبحت حادثة داخل سياق ثقافي جديد ولا علاقة لها ـ أو لم يعد لها علاقة ـ بمعانيها الأصلية أو القاموسية ـ الاتيمولوجية[307]. لنضرب على ذلك مثلاً الكلمات التالية: عقل، صناعة، سياسة، خاصة، سبب، علّة، اختيار...الخ. أو دين، ملّة، خبر، حديث،

اجتهاد، تقليد،...الخ. فهذه الكلمات لا تعود إلى أصل مشترك. ولكن بالطريقة التي استخدمت فيها في كتاب الإعلام وبشكل عام في الكتابات الفلسفية واللاهوتية بدءاً من القرن الثاني الهجري، فإنها تشكل على التوالي نواتين من المعاني المحددة تماماً. ففيما يخص السلسلة الأولى من الكلمات هناك عقل (بالمعنى المثالي والمطلق للكلمة). وهذا العقل يُمَارَس عن طريق الاستخدام المستقل للتقنيات العلمية (أي الصناعة). ولا يستطيع التوصل إليه أو امتلاكه إلا فئة قليلة من البشر (أي الخاصة). ويمكنه أن يقود نفسه ويقود الآخرين (بواسطة السياسة). ونقصد بقيادة الآخرين قيادة (العامة، الرعية، السوداء، الدهماء، السوقة)[308]. وهو يفعل ذلك عن طريق تمييز (السبب أو العلة) عن (المعلول)، وذلك بواسطة (اختيار) أفضل موقف في كل حالة. هكذا نجد أن هذه الكلمات المختلفة قد ترابطت فيما بينها وشكلت نواة معنوية حقيقية. لننظر الآن إلى السلسلة الثانية من الكلمات، فماذا نجد؟ نجد (الدين) أو (الملّة)[309] المثبَّتة في مدوّنة للمعلومات (أي خبر، أو حديث، أو أثر، أو سنّة، أو متن، أو تراث الرسول، أو كتاب)[310]. وهذا ما ينبغي أن نجهد في فهمه (عن طريق الاجتهاد) من أجل أن نطابق معه سلوكنا عن طريق (التقليد). وهكذا تكون قد تشكلت أمامنا نواة معنوية ثانية عن طريق كلمات مختلفة أيضاً[311]. وبين النواتين نلاحظ أن العقل يستولي على الدور المشروع قليلاً أو كثيراً: أقصد دور الوسيط. فالعقل مستخدم في كلتا الجهتين: أقصد في جهة العلوم الدينية (أو ما يدعى بالعلوم الملّية في اللغة الاسلامية الكلاسيكية). كما أنه مستخدم في جهة العلوم الدنيوية (أو ما يدعى بالعلوم الحكمية أي الفلسفية). وهنا في هذه النقطة بالذات يتموضع سوء التفاهم الأكثر خطراً لهذا العقل مع ذاته. فهو يطرح نفسه كقوة مشكِّلة أو منتجة للحق و اليقين، وكأنه الحَكَم السيد الذي يفصل بين الصواب/والخطأ حتى في مجال الايمان. إنه يحدد نفسه بصفته العقل الخالص (أو العقل المجرد بحسب المصطلح الكلاسيكي)، هذا العقل الذي يشرح لبّ الروح. يقول العامري بالحرف الواحد:

«أما العلم فهو الإحاطة بالشيء على ما هو عليه من غير خطأ ولا زلل. وهو ينقسم إلى الملّي والحكمي. وأرباب العلوم الملّية هم المصطفون من الأنبياء صلوات الله عليهم. وأرباب العلوم الحكمية هم المرتضون من الحكماء. وكل نبي حكيم، ولكن ليس كل حكيم نبياً» (ص 84). ثم يقول بأن العقل يقسم الأشياء إلى ثلاثة أنواع: أحدها الموجب بالعقل. والثاني المجوز في العقل، والثالث المدفوع عند العقل» (ص 103). ثم يقول: «ومعلوم أن الذي حققه البرهان وأوجبه العقل، لن يكون بينه وبين ما يوجبه الدين الحق مدافعة ولا عناد» (ص 87). ثم يردف قائلاً: «على أن من ضبط

العلوم الحكمية فقد استسعد من يقينه بمرافق ثلاثة: أحدها، الأنس باستكمال الفضيلة الانسانية، باستيلائه على حقائق الموجودات، والتمكن من التصرف عليها. والثاني، الخلوص إلى مواقع الحكمة فيما أنشأه الصانع ـ جلّ جلاله ـ من أصناف الخليقة، والتحقق لعللها ومعلولاتها، وما تتصل به من النظام العجيب، والرصف الأنيق. والثالث، الارتياض في مطلب البرهان على الدعاوى المسموعة، والسلامة من وصمة التقليد للمذاهب الواهية»[312] (ص 87).

وكل هذا يتيح له مثلاً أن يصوغ بعض المسلمات المتتالية في بداية الفصل الأول: «الإيمان اعتقاد صادق يقينيّ، ومحله من النفس هو القوة العاقلة. والكفر اعتقاد كاذب غير يقينيّ، ومحله من النفس هو القوة المتخيِّلة. وقد تصلح القوة المتخيلة للاعتقاد الصالح، ولن تصلح القوة العاقلة للاعتقاد الكاذب» (ص 83).

نستنتج من كل ذلك أن العقل مهيأ سلفاً للحقيقة (أو لاكتشاف الحقيقة). وإذا ما طبّق بشكل صحيح قواعد الاستنباط المنطقي وكيفية تركيب المسلَّمات فإنه لن يخطىء (أو لن يضلّ). وهذا يعني أنه ليس عليه أن يبتدىء بذاته بلورة الحقيقة التي هو مفعمٌ بها. وإنما على العكس، كل عمله يكمن في أن يكرر بشكل صحيح وأن يوضح ويشرح ويصنّف في صياغة فكرية منطقية كل ما نصَّت عليه لغة الإيمان (أي الكلمة الخالدة لله) بطريقة بسيطة ولا تنفد في الوقت ذاته[313].

هكذا نجد أن العقل يزوّد نفسه بكل الشروط المطلوبة أو الضرورية من أجل ممارسة مهمته باسم الإيمان ومن أجل الايمان. ويمكنه على التناوب أن يعلن عن إرادته في القوة والهيمنة، وعن زعمه باحتكار المحاجة البرهانية، وعن مقدرته على حذف العقائد الخاطئة، أو على العكس عن اعترافه بضعفه. وقد يعترف بضرورة انتظار تدخل الأمر الالهي فيما يخص التوصل إلى المعاني الجائزة، وذلك نظراً لعجزه عن التوصل بنفسه إلى الحقائق. فهو يشعر بالحاجة إلى مساعدة آتية من الخارج لكي يستطيع التوصل إلى عدد كبير من هذه الحقائق (انظر الصفحة 104). وأما عندما يتعلق الأمر بخدمة المولى فإن حصة التقليد تتغلّب من حيث القيمة على حصة العقل، وذلك بمعنى أن الأولى تعبر عن الطاعة، في حين أن الثانية تجلب فقط المديح والاستحسان (المصدر السابق).

إن هذه الطريقة في استخدام العقل تلبّي تماماً مطالب وحاجيات الوعي اللغوي المتعوّد على الجهاز المصطلحي أو المفهومي المتجمع في مفاتيح العلوم أو الوارد فيه. وهو يولّد خطاباً تمتد حقيقته الوظائفية أو الاقناعية لكي تشمل كلا الطرفين: أي الناس المعادين للفلسفة والمناصرين لها. إن الدراسة الاحصائية تكشف لنا عن حصول نوع من الانتخاب أو التصفية والتنقية فيما يخص

المصطلحات الفلسفية. فالمصطلحات الأكثر استخداماً هي تلك التي حظيت برضى العلوم الدينية وذلك عن طريق وساطة علم الأخلاق أو السياسة أو المنطق. وهذا ما ينطبق على مصطلح عاقل (المستخدم 14 مرة)، ومصطلح علم (46 مرة)، ومصطلح برهان (9 مرات)، ومصطلح رأي (5 مرات)، ومصطلح رويّة (5 مرات)، ومصطلح مقدمات (6 مرات)، ومصطلح يقين (6 مرات)، ومصطلح اعتقاد (24 مرة)، ومصطلح حق (21 مرة)، ومصطلح حقائق (6 مرات)، ومصطلح معرفة (9 مرات)، ومصطلح معاني (15 مرة)، ومصطلح طبيعة، طباع، طبع (3، 4، 5 مرات)، ومصطلح أخلاق (14 مرة)، ومصطلح فضيلة (22 مرة)، ومصطلح سياسة (11 مرة)، ومصطلح رياسة (9 مرات)، ومصطلح سلطان (10 مرات)، ومصطلح ملك (31 مرة)...الخ. ولكننا نلاحظ بالمقابل أن هناك استخداماً أقل بكثير للمصطلحات الفلسفية الأكثر تخصصاً وتقنيةً من أمثال: أوّل (مرة واحدة)، تألُّه (مرة واحدة)، فلسفة (مرة واحدة ضد ومرة واحدة بالنسبة لكلمة حكمة)، و سبب (3 مرات)، عرض (مرة واحدة)، ضدّ (مرتان)، إدراك (مرة واحدة)، جنس (3 مرات)، اختيار (مرة واحدة)، أُسطُقسّات (مرة واحدة)، أنجم ثوابت (مرة واحدة)، مكونات (مرة واحدة)...الخ.

ولكن على العكس من ذلك فإن معجم العلوم الدينية منتشر جداً في الكتاب[314]. نذكر من بين مفرداته، أو مصطلحاته: فقه (13 مرة)، كلام (13 مرة)، معاملات (13 مرة)، شريعة (8 مرات)، الكتب (13 مرة)، خليفة (15 مرة)، الأمر (14 مرة)، نبيّ (9 مرات)، نبوّة (11 مرة)، رسول (6 مرات)، أحكام (12 مرة)، عبادة (36 مرة)، تقليد (8 مرات)...الخ[315].

كل هذه المفردات (أو المصطلحات مستخدمة مع إرفاقها بالشحنات العاطفية والمفهومية المتراكمة على كل واحدة منها على مدار تاريخ طويل. وهنا تكمن إحدى الخصائص الثابتة للعقل، بمعنى أن اللغة بالنسبة له هي كتابة الروح (أو لكأن الروح تكتب ذاتها أو تعبّر عن ذاتها من خلال اللغة). فعندما يتم اقتراح تحديد ما فإن ذلك يعني طرح مسلَّمة ما أو حتى سلسلة مسلَّمات تنطوي على الكثير من الافتراضات الضمنية. وهذا ما ينطبق بشكل خاص على جميع المفاهيم الدينية[316]. ولكن ما نراه نحن في نظرنا كمصدر للغموض، والإبهام، والتناقضات، والثرثرة اللفظية، يمارس دوره في كتاب الإعلام بصفته «تشكيلة معرفية استدلالية»: أي كلغة مزودة بفعالية خاصة. إن الصياغة اللغوية للكتاب ناتجة عن استخدام انتقائي للمعجم اللفظي، أي يأخذ ويترك، يختار ويستبعد. وبسبب تجرده الخاص بالذات، ثم بسبب عموميته، وهيئته التوفيقية أو التلفيقية، فإنه يجذب انتباه القارىء وتعاطفه عن طريق استخدام كل الاسقاطات الدينية، والتاريخية، والنفسية، والعلمية،

والسياسية، والأخلاقية. وهي أشياء تحيق بكل وعي جماعي[317]. إن الأمر يتعلق بنمط من الكتابة يتناسب مع نمط من القراءة. نقصد بذلك ما يلي: إن الذروة النفسية التي يحصل فيها تلقّي أو رفض رسالة ما شفهيةً كانت أم كتابية هي في الواقع الذاكرة العاطفية التي تتحكم إلى حد بعيد بممارسة العقل التحليلي والنقدي. فبقدر ما يكون الخطاب متناسباً مع حساسية دينية ما أو متوافقاً مع رؤيا أخروية ما[318]، بقدر ما يُتلقّى من قبل الناس بكل إخلاص ويعاد ترداده أو تكراره . هناك صياغات من نوع؛ الدين الحق، الدين الحقيقي، الدين الحنيفي، الدين الصادق، الدين الصحيح، الملّة الحنيفيّة، العقل الصريح، العقل المجرد، العقل الصحيح ... ومقولات من نوع: «الأديان تهدف دائماً إلى تحقيق المصلحة العامة» (ص 105)، أو «ماهيَّات الأديان هي عقلانية، وبالتالي فليس مسموحاً حذفها ما دام هذا العالم السفلي مملوءاً بالطبيعة البشرية» (ص 102)، أو «كل ما يقترحه العقل كضروري مقبول كإجباري، وكل ما يرفضه متروك كمرذول، وكل ما يعلن عن إمكانيته متروك بدون حكم حتى نجد من بين المعقولات ما يتيح لنا أن نفصل في الأمر إيجابياً أو سلبياً» (ص 103)...الخ. كل هذه الصياغات والمقولات ومجمل أشكال التصورات والمنهجيات العقلية التي سوف نلتقي بها من جديد عن طريق دراسة كيفية استخدام ثقافة ما وعقيدة ما لها، أقول كل هذه الأشياء تمارس تأثيرها على روح القارىء ـ المؤلف بفضل فعاليتها الهائلة، وليس أبداً بفضل قوتها الإقناعية. وهنا بالضبط يتخذ تعبير أحلام اليقظة الثقافية» كل معناه. فالواقع أن الخطاب الفلسفي ـ الديني يمارس فعله كما الخطاب الشعري مع فارق واحد هو أنه يستخدم المفهوم بدلاً من المجاز، والجدل المنطقي بدلاً من الإيحاء الشعري، وبطء التفسير على عفوية صرخة الألم والنشوة والافتتان. فالفيلسوف اللاهوتي واللاهوتي ـ الأصولي ينصاعان، كما الشاعر، إلى الضغط الغنائي لكون من الدلالات المكثَّفة في معجم لفظي وعلم قواعد يؤبّدان إحلال عالم محلوم به، ولكن متماسك، محل العالم الواقعي[319].

ويمكننا أن نذهب إلى أبعد من ذلك فيما يخص وصف الجهاز المعجمي (أو المصطلحي) الوارد في كتاب الإعلام . كما ويمكننا أن ندرس بشكل أفضل كيفية اشتغاله فيه أو ممارسته لدوره. وينبغي هنا بشكل خاص أن نكمل التحليل التزامني أو الآنيّ بالتحليل التاريخي أو التطوري ـ التاريخي. ونفعل ذلك عن طريق تبيان إلى أي مدى يبدو فيه المعجم الفلسفي مفصولاً عن أصوله، وكيف أن المعجم الديني المحصور في المناقشات الدائرة حول مكانة العلم، وبالتالي الحقيقة، مفصول عن الاستخدام القرآني. ولكن هناك باعثان يجعلاننا نتراجع عن الانخراط هنا في مثل هذا العمل.

الباعث الأول يتمثل في انعدام الدراسات الأكاديمية الأساسية، التي تحتوي على كل المعلومات التفصيلية الدقيقة والموثَّقة تاريخياً، والتي تتيح لنا ربط الاستخدام السائد في القرن الرابع الهجري بالاستخدام الذي كان سائداً قبله لدى كبار المترجمين العرب للفكر اليوناني، ثم العودة من هؤلاء إلى النصوص الإغريقية نفسها. ومعلوم أن هذه الأخيرة تشتمل على طبقات عديدة. هذه الدراسات التخصصية الدقيقة لا تزال تنقصنا حتى الآن.

وأما الباعث الثاني فيتمثل في الظاهرة التالية: وهي أن قراء الأدبيات الفلسفية ـ الدينية في القرن الرابع الهجري لم يكونوا يولون أهمية، كما نفعل نحن، لطبقات المعنى المتراصّة فوق بعضها بعضاً. فالشيء الذي يشكل المعنى بالنسبة لهم كان هو الترابطات، والعلاقات المتبادلة، والبدهيات الواضحة، والتضادات الموظَّفة في السياق الحالي (أي السياق المعاصر لهم بالطبع). وبالتالي فينبغي أن نركّز الدراسة على الجانب التزامني من أجل تقييم مدى انتشار أو اتساع «التشكيلة الفكرية الاستدلالية» الموجودة في كتاب الإعلام[320]. ينبغي علينا أن نكمل هذا التقييم عن طريق دراسة آليّة اشتغال الثقافة التي أشعرتنا بها دراسة المعجم اللفظي مجرد إشعار (أو أوحت لنا بها من بعيد).

استخدام معين لثقافة ما

إذا كنا اخترنا كتاب الإعلام لصياغة إشكالية أو منهجية قابلة للتطبيق على كل الفكر الاسلامي، بل وحتى على الفكر الغربي[321] مع إجراء بعض التصحيحات المناسبة، فذلك لأنه يتحدث عن الحقيقة الدينية عن طريق الانتساب إلى أفضل ما كانت تمتلكه الثقافة العربية ـ الاسلامية أو أكثر جوانبها تقدماً من الناحية العقلانية: أي الفلسفة . والواقع أن الكتاب لا يمثل دفاعاً عنيفاً أو جدالياً بشكل كامل عن الدين الاسلامي. كما أنه لا يمثل تدخلاً عنجهياً أو امبريالياً للمعرفة الفلسفية. وإنما نكتشف فيه بالأحرى نوعاً من التجميع للمشاكل الأساسية ولمجريات تحقُّق الثقافة العربية ـ الاسلامية بالصيغة التي خرجت فيها بعد أربعة قرون من الممارسة. إذا ما حلَّلنا هذه المجريات فسوف يكون من الممكن أن نكتشف المشاكل الكبرى التي تلاحق الوعي الاسلامي كالهاجس الملح. وسوف يكون من الممكن أيضاً وفي الوقت ذاته أن نحدد إطار الفضاء العقلي الذي ينتشر فيه أو يتحقَّق نمط معين من أنماط الوجود البشري.

إن كتاب الإعلام يضعنا في مواجهة ثقافة مكتوبة أساساً (أي غير شفهية) وترتكز على الأسس التالية:

- تقنية معينة في العرض (أي عرض الافكار).
- علم المعايير (أو تقييم الأمور طبقاً لمعايير خاصة).
- عقيدة ما (أو بلورة لعقيدة ما).

لنحاول أن نتفحص الآن كل واحدة من هذه النقاط الثلاث.

تقنية معينة في عرض الأفكار

إذا ما قارنا كتاب الإعلام بكتاب السعادة والإسعاد فإنه يبدو لنا محكم التركيب والبناء. إنه يرضي مخطط البلاغة وطريقة التأليف الكلاسيكية لأنه يتضمن بحسب عرض المحقِّق مقدمة، ثم بسطاً مسهباً من عشرة فصول، ثم خاتمة. في الواقع، وكما هو الحال في مثل هذا النوع من الكتابات، فإن المخطط المتبع في تأليفه لم يُمْلَ من قبل مقصد محدد في التحليل والتركيب التوليفي، أو من قبل إرادة لربط الأفكار ببعضها بعضاً من أجل التوصل إلى خاتمة مقبولة. وإنما هو يعبر بالأحرى عن حرص المؤلف على الصرامة الشكلانية التي تتمثل في النصّ بطريقة شمولية ومرتبة على المعارف والاعتراضات، والتفنيدات، والاستشهادات، والأفكار الشائعة...الخ. المتعلقة بموضوع محدد. إن المدونات، والتصنيفات، والتقسيمات، وتقسيمات التقسيمات، كلها عبارة عن طرائق في العرض أو التأليف. وهي تدل على نمط معين من أنماط المعرفة الهادفة إلى الشمولية والكليانية: أي الهادفة لأن تشمل جميع أنواع العلوم المتشكلة سابقاً. إن مجرد قراءة عناوين الفصول تتيح لنا أن نكتشف الطابع الاصطناعي والمتبعثر للتقسيمات المذكورة. فالمقدمة تحمل العنوان التالي: «مقدمة إلى ما هو ضروري معرفته». وأما الفصل الأول فيحمل العنوان التالي: «ماهيّة العلم». والواقع أن المقدمة والفصل الأول يعالجان الموضوع نفسه: أي العلم، غائيته، تحديده، ووسائله. وأما الفصل الثاني فيتحدث عن «شرف العلوم الدينية»، والفصل الثالث عن «تفوق العلوم الدينية». ويمكن جمعهما تحت عنوان واحد هو: تفوق العلوم الدينية أو أفضليتها. وأما الفصول من خمسة إلى عشرة فهي ليست إلا تقسيمات فرعية عن فصل عام يتعلق بتفوق الاسلام على بقية الأديان الأخرى من وجهة نظر المعايير المحددة في الفصل الرابع. ثم تجيء الخاتمة أخيراً لكي تجمع المسائل المشبوهة أو

«الشبهات» التي لم تستطع أن تجد لها مكاناً في المخطط السابق والتي يحلو لمعارضي الاسلام أن يركزوا عليها.

إن نتيجة هذه الطريقة في العرض هي أن النص يعطينا انطباعاً بالوضوح ولكن مقابل الثمن المدفوع، ألا وهو: تبعثر المادة. فالمفاهيم المنظِّمة والموجِّهة للفكر مغمورة على هيئة أشياء عرضية، أو تفنيدات، أو تأكيدات داخل عرض مسهب تهيمن عليه النزعة الحسابية والهندسية[322]. هكذا نجد المؤلف يعلن أن دراسته المقارنة سوف تتركز على الأديان الستة المذكورة في الآية السابعة عشرة من سورة الحج: {إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد}.

إن تعاليم كل واحد من هذه الأديان تتلخص في أربعة مجالات أساسية هي: العقيدة، الشعائر والطقوس، العلاقات الاجتماعية، المحظورات. وكل واحد من هذه المجالات الأربعة يتألف من خمسة أركان أساسية. وهذا «ما يثبت أن الأركان الأولى للأديان الستة يصل عددها إلى العشرين» بحسب قول المؤلف، ص 125.

نلاحظ أن الجاذبية السحرية للرقم والتعداد ذات دلالة بالغة هنا. نقول ذلك وبخاصة أنه فقط اليهودية، والمسيحية، ثم بشكل ثانوي الزرادشتية أو المجوسية، هي وحدها المأخوذة بعين الاعتبار فعلاً. ينبغي أن نلاحظ أيضاً انعكاسات هذه النزعة الحسابية المهووسة بالعدد على البنية العامة للكتاب وعلى صلاحية المقارنة أو بالأحرى عدم صلاحيتها. فعلى الرغم من أن العامري ينص على قاعدتين أساسيتين من أجل إقامة كل مقارنة[323]، فإنه لا يعي تعسف أو اعتباطية مساره، الذي يتمثل بمحاكمة الأديان الأخرى من خلال الأركان الكبرى المحددة في كتب الفقه الإسلامي[324].

إن هذه الملاحظات مهمة بشرط أن نفهمها جيداً. فنحن لا نهدف إلى الكشف عن مخطط الكتاب، وعن السمة الشكلانية السطحية لتأليفه، وعدم تماسك حججه أو محاجاته بالقياس لنا، نحن قراء القرن العشرين. لا. كل ما نريده هو لفت انتباه القارىء إلى الهرمية المراتبية للمجريات التأليفية المستخدمة داخل سياق ثقافي محدد من أجل «تنظيم» خطاب ما، وضمان تواصل ما مع جمهور القراء. وإذا كنا نستخدم مصطلحات ازدرائية أو احتقارية ظاهرياً لوصف الكتاب كمصطلح النزعة الحسابية، والنزعة الهندسية الشكلانية، والتعسف، والاعتباط، الخ، فإن ذلك فقط من أجل اتخاذ مسافة بالقياس إلى تقنيتنا الخاصة في العرض. ينبغي ألا ننسى هذه الملاحظة إذا أردنا أن نفهم بشكل مناسب التحليلات التي ستجيء.

نوع معين من أنواع المعيارية

سواء أأوهمتنا بوجود مخطط للتأليف واضح جداً، أم أنها وصلت «بالفوضى» إلى ذروتها، فإن النصوص العربية القروسطية تشترك مع بعضها بعضاً في صفة أساسية: وهي أنها تخضع لمعيارية صارمة (أو لمجموعة معايير محددة تماماً). فلا يوجد نص فيها إلا وهو في الوقت ذاته حكم مضمر أو صريح، وهو حكم يطلق باسم معايير موضوعية أو ذاتية. ونقصد بالمعايير الموضوعية[325] كل الحقائق المتفق عليها من قبل «الرأي العام المشترك» الضامن للهوية الاسلامية، وبالتالي للتعرف على كل شيء. كما ونقصد بها الحقائق المقبولة من قبل «الحس الصائب» المنظِّم لطريقة اشتغال الروح (أو الفكر) داخل زمكان محدد تماماً. هكذا نجد أن كل البشرية التي مسَّتها التعاليم التوحيدية تفترض وجود إله واحد، ووحي، وملائكة، وأنبياء، وأرواح...الخ. كما تفترض ضرورة حصول البعث أو النشور، والتمييز بين الصح والخطأ، أو الخير والشر، وبالتالي وجود انقسام أساسي بين المؤمنين/وغير المؤمنين...الخ.

إن هذه القناعات بمجملها تشكل الفرضيات الأساسية التي لا تحتاج إلى برهنة أو التي لا تمكن البرهنة عليها[326]، والتي تتحكّم بكل فعل من أفعال المعقولية القروسطية (أي بكل عمل فكري). كما أنها لا تزال تتحكّم حتى اليوم بكل بحث لاهوتي[327].

هذه المعايير مشتركة لدى جميع «أهل الكتاب» وليس فقط لدى المسلمين. ولكن كل طائفة تحاول أن تعطيها مضموناً محدداً ودقيقاً بمساعدة معايير أخرى معروضة أيضاً بصفتها موضوعية على الرغم من تحديداتها التاريخية الخاصة (أي على الرغم من تاريخيتها وارتباطها بظروف محلية لا كونية متعالية). وهنا يكمن المعنى الأكبر لظهور المسيح، ثم القرآن داخل سياق مجبول قليلاً أو كثيراً بالنصوص التوراتية أو اليهودية. كل وحي يعيد تنشيط مبدأ الكونية في كل وعي يمسّه. ولكنه يكرس في الوقت ذاته قطيعة معينة عن طريق إعطاء أهمية زائدة عن الحد للغة ما، ولأحداث تدشينية ما، ولظروف تاريخية محددة، ولتراثات وتقاليد محصورة بجماعة بشرية معينة دون غيرها. وهذه الازدواجية هي التي أدت في الأدبيات النضالية الضخمة بشكل خاص إلى إحلال اليقينيات الذاتية محل اليقينيات الموضوعية.

إن العامري لا يخرج عن هذه الضرورة أو القاعدة. صحيح أنه يعترف بأن الأديان الستة المذكورة تتساوى من حيث أنها تقدم للبشر مجموعة من العقائد، والشعائر، والطقوس، والمؤسسات (أو الأوضاع) الخاصة بالعلاقات الاجتماعية والقواعد (أو الرسوم) التي تنص على محظورات

معينة (ص 123 ـ 124). ولكنه لا يقول ذلك إلا لكي يضيف قائلاً بأن الإنسان العاقل ينبغي أن يتحقق من تفوق الأنماط الأربعة على كل الأنماط الأخرى التي يرفضها. وهو يفعل ذلك ليس تقليداً للقدماء، وإنما طبقاً لمطالب العقل الخالص. وينبغي عليه في هذه الحالة أن يتأمل في كلام الله تعالى: {وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون} (الزخرف، الآية 23).

وبالتالي، فكل إنسان «عاقل» مدعو أن يختار بكل مسؤولية الدين الذي سيتبعه. وهذه المهمة كما يحققها العامري تتمثل في خلع الصلاحية أو المصداقية على المعايير الاسلامية عن طريق المعايير «العقلانية». هذه المعايير العقلانية ما هي في الواقع إلا عبارة عن أقوال مأثورة أو تحديدات ـ ومسلَّمات منصوص عليها في بداية كل فصل والتي يؤكد المؤلف على قيمتها البرهانية عن طريق تعابير من مثل «بما أن... بما أن هذا مقرر... بما أن هذا معترف به... ينبغي علينا أن نعود إلى موضوع بحثنا... إننا نطلق الحكم التالي بكل يقين...». في الواقع، إن الأقوال المأثورة كانت تشكل في القرن الرابع الهجري بشكل خاص نمطاً تعبيرياً مستساغاً ومرغوباً جداً من قبل جمهور مثقف معجب جداً «بالحكمة الخالدة». فهذه الأقوال المأثورة تلخص القيم الأخلاقية المكرسة من قبل «تجارب الأمم» والمرفوعة قيمتها من قبل هيبة الأنبياء، والحكماء، والصوفيين، والأمراء الكبار الذين خلعوا عليها صياغة لغوية مقتضبة شديدة التأثير على السامع أو القارىء. ففي هذه الأقوال المأثورة وبها نجد أن الأهمية الأخلاقية التي يسهل جداً التحقق منها في الحياة اليومية تختلط بالمعرفة الوضعية أو الموضوعية . بمعنى أن القول المأثور هو في ذات الوقت مسلَّمة بدهية وضامن لذلك التوافق العقلي الذي يميز الحكمة. إن الأقوال المأثورة التي تمثل مسلمات بدهية مفعمة بالإسهامات أو الأقوال المختلطة للدين، والأخلاق، والسياسة، والميتافيزيقا، والعلوم...الخ. تشكل علماً كليانياً شمولياً وتفترض وجود وعي موحد لا ينقسم ولا يتجزأ . والحكم الأخلاقي يشكل بالنسبة له حقيقة إلزامية[328].

إليكم الآن بعضاً من هذه الأحكام التي يعتمد عليها العامري والتي لا يمكن ليهودي، أو لمسيحي، أو لزرادشتي، أو لشيعي، أو لسني أن يرفضها:

«استفادة العلم عمارة للقلب. ومجالسة العلماء والحكماء تجلية للأبصار. وبدوّ حال العقلاء قطيعة أصناف الجهلاء. وأعون الأشياء على تذكية العقل الخضوع للتعلّم» (ص 99). ويقول: «لن يسلك سبيل الطعن على أهل العلم إلا من ثكل التعظيم من الناس (...) وأحسن الأدب للأفاضل ألا يفخروا

بشيء مما فضّلوا به على الدهماء» (ص 109). ويقول أيضاً في مكان آخر: «إن الحق متاح لمن أراده وأحب أن ينطق به. لكن للنفوس أوطار تؤثَر على طلب الأجر. ولا بد للفهم من قادح، وللمنطق من واع. وإذا لم تلقح العقول بالتذكرة لم يحسن الصواب منها. وعلى السبيل إلى الله أعلامٌ ظاهرة، أو شواهد واضحة. ولن يذهب عن الحق من سعى بصدق نية في طلبه». (ص 123)...الخ.

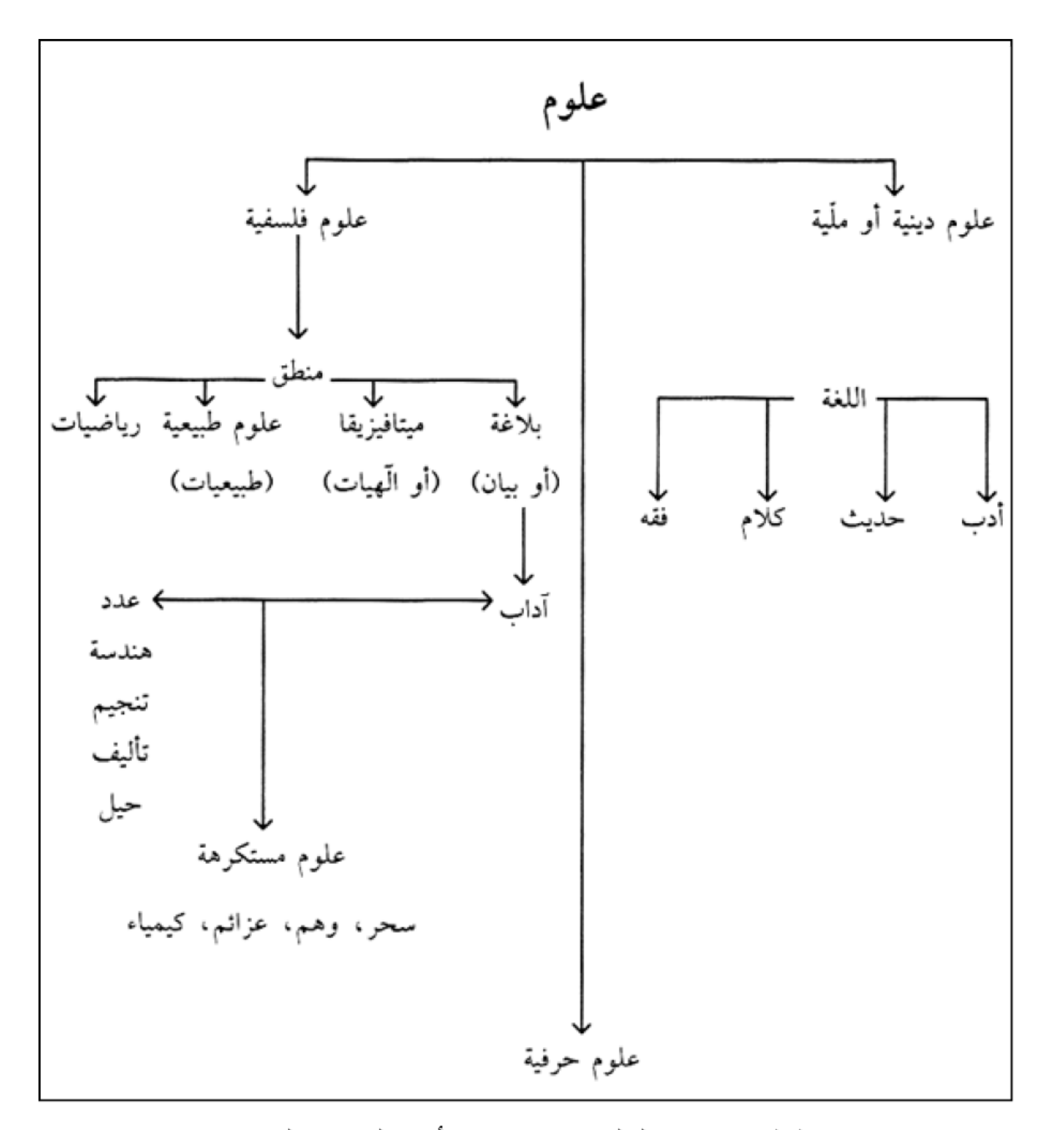
إن إقامة التقاطع أو التمفصل بين المعيارية الاسلامية وبين هذه العموميات تمثل اللحظة الحاسمة للبرهنة التي يريدها العامري. ولكننا لا نستطيع أن نصف هذه اللحظة التي هي داخلية جداً وعاطفية. ولهذا السبب تحدثنا عن مسلمات لا يمكن البرهنة عليها. وذلك لأن بداهتها نشعر بها، ولكن لا تقال، ولا تكتب. إن نص الإعلام يستخدم في آن معاً الكتابة الحِكَميَّة والكتابة الاستدلالية المنطقية. والأولى متقسمة، متقطعة، إيحائية، مفتوحة. وأما الثانية فهي مليئة، متواصلة، محددة تماماً، مغلقة. ولكنه إذ يستخدم هذين النوعين من الكتابة في آن معاً، فإنه يمتلك الامتياز التالي: ألا وهو الكشف عن وجود قطيعة بين مسارين متنافسين ولكن متكاملين من مسارات الفكر[329]. هكذا نجد أنفسنا مدعوين لإقامة مقارعة بين نوعية كتب المختارات حيث تهيمن الأقوال المأثورة والمسلمات البدهية[330]، ونوعية كتب الدراسات (أي الكتاب، أو المختصر، أو الرسالة) حيث تهيمن العبارة المنطقية، الواضحة. وبدون هذه المقارعة أو المقارنة، فإننا لا نستطيع أن نفهم ذلك الجدل الحاذق الذي كان يهيمن على الحياة الفكرية في القرون الوسطى. وعلى هذا الصعيد يمكن القول بأن العامري ومعاصره مسكويه هما مؤلفان يمثلان عصرهما أو جيلهما بالفعل. وذلك لأنهما ألّفا كتباً في المختارات، وكتباً فلسفية منطقية في آن معاً[331].

إن البحث عن المعايير الخاصة بالبرهنة على تفوق الإسلام يعيدنا إلى تلك المناقشات الكلاسيكية التي جرت بين مختلف العائلات الروحية التي كانت تتصارع في القرون الوسطى حول مفهوم الحقيقة المطلقة. لقد كان العامري مضطراً لأن يشقّ طريقه بمعونة صياغات تعبيرية ومجريات كلاسيكية كان الفلاسفة المسلمون وكذلك الأصوليون قد استخدموها سابقاً. ولكنه حاول على الأقل تحديد مواقع وسطى بخصوص ثلاثة معايير حاسمة فيما يخص الفكر الاسلامي كله: المعيار الابستمولوجي أو المعرفي العميق، والمعيار المنهجي، والمعيار التاريخي ـ الأخلاقي.

المعيار الابستمولوجي أو المعرفي العميق

ويمكن استخلاصه من تصنيفات العلوم التي كانت سائدة آنذاك في البيئة العربية ـ الاسلامية. وهذه التصنيفات ترسخ ذلك التعارض المعروف بين العلوم الفلسفية/والعلوم الدينية (أو علوم حكميّة/ وعلوم ملّية بحسب تعبير العامري). فمن جهة هناك المنطق، ومن جهة أخرى هناك اللغة بصفتهما علمين آليّين (أو آلة) للتعبير عن الفكر. إن توزيع مختلف العلوم يحصل على النحو التالي (انظر الصفحة التالية).

والآن نتساءل: ما هي المعايير التي ينطوي عليها هذا التصنيف؟ ظاهرياً يبدو أن المخطط يوحي بتواجد ثلاثة أنماط من الفعاليات المتمايزة تماماً: فهناك أولاً الفعالية التي يتحكم بها العقل المنطقي، وهناك ثانياً الفعالية المرتبطة باللغة، وهناك ثالثاً الفعالية الحرفية المحصورة بجماهير العامة والتي هي عملية أساساً (ص 85).



(مخطط تصنيف العلوم في عصر أبي الحسن العامري)

وأما العلوم المستكرهة فتتموضع في جهة الفلسفة. وهي تحاول أن ترتبط بها بأي شكل ولكن عبثاً. ذلك لأنها لا تتمتع بمعايير المنطق. عندما نتفحَّص عن كثب التعليقات أو الشروحات التي يقدمها المؤلف عن كل علم فإننا نكتشف وجود منافسة حامية جداً بين الوعي الأسطوري والوعي الميتافيزيقي في القرن الرابع الهجري. فالمؤلف إذ يقول بأن الفقه والكلام مبلوران بمساعدة العقل، وإذ يلح على أهمية الأدب، فإنه يكشف عن خضوعه لتصنيف مدرساني أو سكولاستيكي محض. وهو تصنيف يخلط بين الترتيب، وحب التناظر الشكلاني، ووصف الفضولات المعرفية والمجريات لكل علم، مع البحث الحقيقي عن الأساسات أو الأصول. (نقصد بالأدب هنا الخطاب المفهومي أو

البيان من جهة، ثم الخطاب الأدبي من كلام منظوم أو مطبوع من جهة أخرى). ولكن العامري على الرغم من ذلك يحاول أن يتجاوز بعض التناقضات التي تحركها باستمرار وعناد مختلف الأحزاب السياسية ـ الدينية (أي المذاهب أو الفرق الاسلامية). فهو أولاً يتخذ موقفاً ضد الحشوية الذين يقولون بأن العلوم الفلسفية ليست «إلا كلمات كبيرة جوفاء، وتسميات لامعة مزينة بمفاهيم توفيقية من أجل خداع الجاهل غير المطلع وإثارة شغف الحضري غير المجرب»[332]. يقول بما معناه راداً عليهم: إن أسس وأجزاء هذه العلوم تولّد عقائد متوافقة مع العقل المحض، ومؤكدة من قبل البرهنة الصحيحة وذلك بالتوافق مع العلوم الدينية (ص 87). وبعض المتكلمين يتبعون هؤلاء الحشوية فيحتقرون المنطق الذي لا يرون فيه إلا «مصطلحات غامضة، وتسميات غريبة». هنا نلاحظ أن الدحض أكثر إلحاحاً ويتيح للمؤلف أن يحدد معياراً أساسياً صالحاً لكل معرفة. لنستمع إليه مطولاً يقول: «إنها ـ أي المنطق ـ آلة عقلية تكمّل بها النفس الناطقة التمييز بين الحق والباطل في الأبواب النظرية، وبين الخير والشر في الأبواب العملية. ومحلها من الأنفس المستعملة لها قريب الشبه من محل عيار معدِّل توزن به المعلومات: فإنها هي المراعية للسؤال والجواب، والمعارضة، والمناقضة، والمغالطة. بل بها يُقْتَدر على حل الشبهات، وكشف التمويهات، وغير ذلك من المعاني العائدة بتحقيق الدعاوى. ثم يستفاد بها أيضاً من اللذة العقلية التي تصفو باستعمالها، ومن الطمأنينة في المعارف ما تصير به النفس من ذاتها أحد الدعاة إلى اقتباس الحكمة، لا لتجلب بها حمد الإخوان، بل لتغتبط بإصابة الحق من جهتها وروح اليقين» (ص 95).

هكذا نجد أن العامري يقدم الدور الذي يلعبه المنطق بعبارات «رائقة وسلسة» ومقبولة من قبل كل «إنسان عاقل». ثم يقدم، عن طريق المنطق، العلوم الفلسفية. وهذا التقديم للمنطق والعلوم الفلسفية يظهر دورها بمثابة الحاسم والذي لا يمكن الاستغناء عنه. ويختم العامري كلامه بكل هدوء قائلاً بأنه إذا كان قد أسهب في التحدث عن تصنيف العلوم، فذلك لأنه يريد استخلاص منهاج يتيح لنا دراسة العلوم الدينية وإثبات تفوقها على غيرها من العلوم[333] (أو رجحانها بحسب تعبيره الخاص بالذات) (ص 97). باختصار، فإن للعلوم الفلسفية أولوية منهجية، وللعلوم الدينية أولوية غائيّة أو نهائية[334]. ونمتلك هنا مثالاً تجسيدياً واضحاً على نمط المعقولية القروسطية (أو نمط العقلانية التي كانت سائدة في القرون الوسطى). بمعنى أن كلام العامري أو تفكيره يجسّد بشكل واضح تماماً هذا النمط من العقلانية[335] أو المعقولية. فهو يستعيد على هيئة اليقين القسري ولهجته، الأطر الفكرية، والمفاهيم، والتحديدات، وتقنيات التحليل والعرض التي يرفضها أولئك الذين وجهت إليهم. ثم ينصب

كمصدر للحقيقة، وكمنهج للتفكير، وكوسيلة للتواصل ما يحوّل الحقيقة إلى اقتناع خاص، والتفكير إلى تكرار دوغمائي، والتواصل مع الآخر إلى مونولوج أو مناجاة ذاتية[336].

هكذا نجد أن المقطع المستشهد به آنفاً يستخدم المفاهيم الأساسية (كالنفس العاقلة، والصح/الخطأ، والخير/الشر، والتحقق أو المراجعة، والمتعة الفكرية، الخ). وهي مفاهيم تحيلنا إلى تشكيل الحكمة التي كانت سائدة في الحلقات الفلسفية في القرن الرابع الهجري. ولكن هنا بالضبط تتموضع جميع الصعوبات المتعلقة بالبرهنة على تفوق الاسلام على الأديان الأخرى. أقول هذا الكلام وأنا أفكر بنحويين كالسيرافي، والرماني، والفارسي...الخ. وهم يقرأون أو يسمعون مدح المنطق. ولكني أفكر بشكل أكثر بالفلاسفة اليهود أو المسيحيين الذين «برهنوا» أيضاً على تفوق اليهودية أو المسيحية على جميع الأديان الأخرى مستخدمين الجهاز المفهومي نفسه الذي استخدمه العامري والأطر المنهجية نفسها[337]. ولهذا السبب فإننا نفهم لماذا كان مستحيلاً آنذاك القيام بتفكير شمولي حول الانقسامات الدينية. فالمناخ الثقافي السائد في تلك الفترة لم يكن يسمح بذلك. فقد كانوا آنذاك يفترضون بشكل مسبق وجود حقائق جوهرانية ثابتة لا تحول ولا تزول، ولا تتغير ولا تتعدل. وكانوا يفترضون أنها في متناول العقل. ولكنها كانت مضخَّمة ومحشوَّة عملياً من قبل ذات العقل بمضامين متنوعة جداً. وكان فعل المعرفة يتمثل بقطع مسار طويل ودقيق وصارم قليلاً أو كثيراً داخل علم معين مهروا فيه. وكان هذا العلم يؤمّن، بسبب ذلك، أما «مدح الآخرين» الذي تنتج عنه فوائد مادية، وإما «المتعة الفكرية الصرفة» التي يبحث عنها بكل جشع الحكماء الحقيقيون. إن دراستنا هذه للعامري تندرج ضمن مجال علم النفس التاريخي[338]. ومن المهم والأساسي بالنسبة لبحث كهذا أن نلاحظ أن تحديد المنطق يُختَتَم عن طريق التذكير بالبواعث العاطفية، التي تدفع النفس إلى تطوير مثل هذا النوع من الدراسات.

ما يقوله العامري عن اللغة سوف يتيح لنا أن نقيّم بشكل أفضل الأهمية الحاسمة للمعيار العاطفي ودوره في عملية المعرفة. فهو لا يجهل أن العلوم اللغوية (من نحو، وعلم ألفاظ ومعاجم، ونقد أدبي، الخ) والمدعوة هنا أدب أو آداب، تشكل أداة لبلورة العلوم الدينية. ففي داخل فضائلها تتبلور وتتوسع هذه العلوم. وهو يدافع عن هذا الأدب ضد «مجموعة من المتعبّدين الاتقياء» الذين يرون فيه نوعاً من التسلية أو تقضية الوقت لأناس لا همّ لهم إلا البحث عن اللهو والترفيه. يقول بالحرف الواحد: «فإذن ليس المراد من الاتساع في اللغة حسن التمكن من الفصاحة، بل المراد منه هو الوصول إلى الكلام المنطبع: نحو الشعر، والخطب، والرسائل، والأمثال. فإن كل واحد من هذه

الأقسام الأربعة يشتمل على فوائد يستعان بها على تشحيذ العقول، من الحكم البليغة، والتشبيهات العجيبة. ولهذا ما صارت مخلّدة في الكتب، حتى قيل لفرط بقائها: إنها كلام حي.

على أن من تأمل ثمرتها عند المقامات الجامعة لإصلاح ذات البين، وقوة تأثيرها في دفع التعادي والتنافر، واستمالة قلوب الملوك والأجلّة، وتزيين المشاهدة لما يؤثر عنهم من الأفعال الشريفة، والأقوال الحسنة، أيقن أن المقدم على تزيينها متجاسر على تحقير ما هو خطير الشأن، فإن حفظها وروايتها محرك للهمم الرفيعة إلى طلب المَعْلَوة، وباعث لمن ارتاح لسماعها أن يجعل لنفسه منها سُهْمَة تحسن فيها الأحدوثة.

وإذ قد أتينا من ذكر المرافق المجتلبة من العلوم الحكمية والعلوم الإلهية على مقدار الكفاية، ثم كان القصد الأول من التصنيف منهجاً إلى العلوم الملّية التي هي اللائقة بغرضنا من الكتاب. وإنما أُحوجنا إلى بسط القول في هذه الأبواب للتوصل بها إلى الإبانة عن رجحان مرافق المعالم الدينية عليها، فمن الواجب أن نصرف السعي إليها» (ص 96 ـ 97).

لقد رد العامري على أولئك الذين يشتكون من انعدام الوضوح في القرآن. وقد اضطر بسبب ذلك إلى أن يقدم تدقيقات أكثر حول الاستخدام الأدبي للغة. يقول بما معناه: إن الحالات التي يوجد فيها غرض في الخطاب الشعري هي ثلاثة: 1 ـ عندما تلجأ العبارة إلى استخدام الرمز واللغز وتتحاشى التسميات الصريحة؛ 2 ـ يكون التركيب عاماً ومقتضباً، بمعنى أن عدداً كبيراً من المعاني يكون متضمَّناً في كلمات قليلة؛ 3 ـ إما أن يكون معنى العبارة غامضاً في ذاته، أو مرتبطاً بمقدمات ينبغي أن نسلّم بها أولاً. لا ريب في أن أولئك الحريصين على معرفة الصياغة اللغوية يمتلكون تصوراً معيناً عن قيمة العرض الواضح (أو البيان). وهو يختلف عن تصور أولئك المهتمين بمعرفة المضمون قبل كل شيء... (ص 198).

عندما نقرأ هذه الآراء عن المصادر أو الثروات التعبيرية للغة، لا نستطيع أن نمنع أنفسنا عن التفكير بتلك الأدبيات الغزيرة والواسعة التي كتبت عن الإعجاز (أي إعجاز القرآن). وقد ازدهرت في القرن الرابع الهجري بشكل خاص ضمن سياق نقد الصناعتين، أي صناعة الشعر وصناعة النثر. وكذلك ازدهرت ضمن سياق الدراسات النحوية، والبلاغية، ودراسة المنطق. ولكن العامري يجاور بين خطابين نظريين عن المنطق واللغة أكثر مما يقارع بينهما لاكتشاف المعايير المشتركة. وهو يجسّد هنا مساراً نمطياً خاصاً بالثقافة العربية الكلاسيكية. فمن جهة نلاحظ أن المنطق عُرِض بصفته اللغة الكونية للعقل المستدير نحو المعقولات الأبدية. ومن جهة أخرى نلاحظ أن اللغة متصوَّرة وممارسة بصفتها أداة لتجسيد وتوصيل المعاني الأكثر دقة، وعمقاً، ومفاجأةً. لقد ألحّ

المؤلف على أهمية اللغة الرمزية والتلميحية والمُلْغِزة، ولنقل بشكل عام على اللغة ذات البنية المجازية أو الأسطورية. وهو بإلحاحه هذا يتفق مع أحد الاعتراضات الأكثر متانة والتي كان العالم النحوي السيرافي قد أثارها ضد عالم المنطق أبو بشر متى. ونقصد بهذا الاعتراض القول بأن للنطق أو للكلام جوانب متعددة لا يلمحها أو لا يدركها المناطقة[339]. في الواقع، إن هذه المجاورة المستمرة بين الأولوية النظرية للمعيار المنطقي والفعالية العملية للمعيار اللغوي تدل على الحافز الحاسم ولكن المغطَّى والمحجوب لكل خطاب بشري. فالخطاب المنطقي نفسه يتم داخل إطار علم نحو ما، ومفردات لغة ما، وبلاغة ما. ومنها كلها يستمد قوة مقنعة أو قاطعة. وكما يقول السيرافي فإن المنطق بحد ذاته لم ينجح أبداً في حذف الخلاف بين شخصين، ولم ينجح أبداً في إقناع الناس بأن الله هو الشخص الثالث في التثليث المسيحي، أو أن الواحد الأحد هو أكثر من واحد[340]. وإذن فإن المعيار يتموضع على مستوى العبارة اللغوية بكل شحنتها العاطفية والفكرية العقلانية في آن معاً. بل لنقل إن المعايير تتموضع على هذا المستوى. وهي معايير التواصل البرهاني. إنها معايير لا يمكن إدراكها أو القبض عليها، ولكنها فعالة[341] أو ذات مفعول عملي.

المعيار المنهجي

يبحث المعيار الابستمولوجي[342] عادة عن بلورة منهجية معينة بصفتها «توجهاً محدداً تماماً ومتَّبعاً بشكل منتظم من قبل الروح»، أي من قبل المفكر. وأما المعيار المنهجي فيخص المجريات التقنية التي تنبغي بلورتها من أجل التوصل إلى الحقيقة المبتغاة[343]. أحد الأسباب التي تدعونا للاهتمام بكتاب الإعلام بمناقب الإسلام هي أنه يبيّن لنا كيف أن منهجية الأصوليين (أي أصحاب أصول الفقه) مُدَافَع عنها ومطبَّقة بواسطة خيار فلسفي أولي. وهنا نلتقي بأحد الجوانب التي لم تُضَأ بعد من الشروط الواقعية (أو الحقيقية) التي تتحكم بممارسة الفكر الاسلامي[344].

العامري، هنا أيضاً، يبدو ميالاً للمصالحة والتسوية. فهو يدحض بعض اللاهوتيين (أو المتكلمين) الذين يهاجمون الحديث النبوي. كما يدحض بالمقابل المحدثين التقليديين الذين يحتقرون علم الكلام. كما ويرد على «فئة من الإمامية ومجموعة من الحنابلة» الذين يدينون استخدام الرأي الشخصي في الفقه، وكذلك استخدام القياس (انظر الصفحتين 111، 116). بمعنى آخر، فإن كل واحد من العلوم الدينية الأربعة (أي الحديث، والكلام، والفقه، واللغة) مقدَّم من قبل المؤلف ليس فقط كعلم بالمعنى الكامل للكلمة، وإنما كبحث ضروري يلبي حاجة في الحقيقة النظرية والعملية. وينبغي أن تُدرس

هذه العلوم من خلال الترتيب الذي يفرضه موضوعها وغائيّتها النهائية. فالحديث يقدم المادة الضرورية والتي لا بد منها من أجل بلورة علم الكلام، وعلم الفقه. وأما علم الكلام فإنه يدافع عن الدين المقدس ويتيح للإنسان أن يصبح جزءاً من النخبة التي لا ترفض أو تقبل شيئاً ما إلا عن بصيرة. وأما الفقه فكأنه يلعب دور «الوسيط بين الحديث وعلم الكلام» (ص 111). وذلك لأنه يتمثل في الاجتهاد الهادف إلى أن يستخلص من النصوص المعايير أو المقاييس والأحكام التي لا يمكن أن توجد سلطة (أو مُلْك) بدونها. وأما اللغة فهي كما رأينا تمثل الأداة التي تسهّل كل هذه الممارسات أو هذه العلوم (ص 111 وما تلاها).

سوف نعود فيما بعد إلى المعايير التاريخية ـ الأخلاقية المستخدمة من أجل بلورة المراتبية الهرمية لهذه العلوم ثم من أجل إثبات صحتها. لنتوقف الآن عند النقاط الأكثر عرضة للمماحكة والجدل في المنهجية المشتركة لأصول الدين، و أصول الفقه (أي أساس الدين، وأساس القانون، أو الأساس الذي يرتكز عليه الدين، والأساس الذي يرتكز عليه القانون أو الشريعة). نلاحظ أن العامري ينضم بوضوح إلى صف الحنفيين. فهو يستشهد بكلام لأبي حنيفة ويعلّق عليه كما يلي:

«هذا أبو حنيفة هو أحد من ثلبته الحنابلة والإمامية بأنه أفشى طريقة الرأي في الأمة وقد سئل عن القياس: أنتركه عند خبر الرسول؟ قال: نعم. فقيل: أنتركه عند قول الصحابي؟ فقال: نعم. فقالوا: أنتركه عند قول الأئمة من التابعين؟ فقال: التابعون رجال ونحن رجال.

وإنما فرق بين الصحابة والتابعين لعلمه بأن الصحابة قد سعدت بمشاهدة أحوال التنزيل، بل بمشاهدة أحوال الرسول، صلى الله عليه وسلم، في أقواله وأفعاله. وليس نشك أن المشاهد لها قد يقف من حقائق معانيها على ما لا يقف عليه الغائبون عنها. ثم أحوال التابعين مضاهية لأحوال الصالحين في الغيبة عن دلائل تلك الأحوال.

وإذا كانت هذه الصناعة من خاصية الشرف بالمحل الذي وصفناه، فبالحريّ أن يستوجب أربابها الشكر والإحماد، فضلاً عن أن يقابلوا بالطعن والتقريع. وإذ قد ظهرت لنا خاصية كل واحد من العلوم الدينية في استحقاق الفضيلة، فمن الواجب أن نصرف القول إلى ذكر الأبواب اللازمة لكل واحد من هذه الصناعات الثلاثة... الخ» (ص 119 - 120).

هذه السطور لا تضيف أي شيء جديد إلى التاريخ الخارجي للفقه. ولكنها شديدة الإضاءة بالنسبة لمن يحاول أن يحدد نمطاً معيناً من أنماط المعقولية، أو الآفاق المعينة لثقافة بأسرها. لا يمكن أن نفسر سبب انضمام العامري إلى المنهجية الحنفية (أو إلى المذهب الحنفي) عن طريق مجرد رغبته

في أن يرضي أسياده السامانيين[345]. ومن جهة أخرى فإن كل ما يستعيره من المفاهيم الأخلاقية ـ السياسية والمنطق الإغريقي يبرهن على أن خياره أُملي عليه من قبل رغبته في أن يدرس العلوم الدينية بمعونة العلوم الفلسفية أكثر من أي شيء آخر. بمعنى أنه لم يدرس الفلسفة من أجل الفلسفة.

ضمن هذا المنظور يمكن القول بأن المقطع المذكور آنفاً ينطوي على الانعكاسات أو النتائج التالية:

1 ـ إن النص القرآني والأحاديث التي تعود إلى النبي أو إلى الصحابة ينبغي أن نخضع لها كلياً بدون أي مناقشة وبدون استخدام الرأي أو القياس . وهذا يعني أنه ينبغي علينا أن نتحمل مسؤولية التفسير القرآني بشكل صحيح، وكذلك مسؤولية نقد الحديث (أي أن نفسر القرآن بشكل دقيق وصحيح، وأن نغربل الحديث لكي نعرف الصحيح من المنحول). وقد ذكّر العامري بقواعد مثل هذا النقد في الصفحتين (120 ـ 121). وهو إذ ذكّر بها لم يفعل إلا أن عوّض، كالكثيرين غيره، عن الاستحالة العملية لتنفيذ هذا النقد بزيادة التركيز على المبادىء النظرية. ونقصد بالاستحالة العملية هنا العجز عن تشكيل كتب صحيحة للحديث: أي كتب تحظى باعتراف جميع المؤمنين، وليس باعتراف فرقة واحدة فقط. (ولكننا نعلم وجود حديث سني أو حديث شيعي، وحديث إباضي أو خارجي...).

2 ـ بعد الصحابة أصبح الاجتهاد ضرورة مستمرة . يقول المؤلف: «ثم إن صنفاً من الإمامية، وطائفة من الحنابلة، عابوا صناعة الفقه، ونسبوا أربابها إلى ارتكاب البدعة، وقالوا: إن الأحكام الدينية من حقها أن يتبع فيها الكتاب والسنة، دون الرأي والقياس، وخصوصاً في باب التحليل والتحريم (...) ونحن نقول إن من ذهب في علم الفقه هذا المذهب فقد دلّ من نفسه على جهل عظيم.

أما أولاً: فإن الله تعالى يقول: {فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين، ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم، لعلهم يحذرون}. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه. ثم رضي من معاذ حين وجهه إلى اليمن فقال: بم تحكم بعد كتاب الله وسنة رسوله؟ فقال: أجتهد برأيي.

وأما ثانياً: فلأن الصحابة كلهم بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا فرقتين: فرقة أقدمت على استعمال المقاييس، وفرقة آثرت الكف عنها من غير أن توجه المعابة إلى الفرقة الأولى. وليس يشك أنه لو كان محظوراً في الدين لوجد منهم طائفة تستنكر صنيع أولئك. وإذن قد دلّ سكوتهم على أنهم لم يعتقدوا فيه الخطر، فصار استعماله على الحقيقة حكماً إجماعياً. وأما ثالثاً: فلأن الآثار المروية وإن كثرت فإنها تنحصر بحيث لا يحتمل الزيادة عليها، والحوادث العارضة للخليقة هي في القوة

غير متناهية، ومهما حظر الاجتهاد على المفتين لم يوجد بدٌ من الرجوع إلى أحد الوجهين»[346] (ص 116 - 118).

3 ـ إن الفيلسوف إذا أراد تغليب المطلب النقدي والمُعَقْلِن في العلوم الدينية، فإنه ترك نفسه تُخْتَرق من قبل العقلية الخيالية أو الأسطورية. فنظرته مستديرة إلى الوراء باتجاه الزمن الصافي والتدشيني للوحي[347]. يضاف إلى ذلك افتراضه لضرورة القياس بصفته منهجية للتحكّم بالتاريخ عن طريق عدد محدود من التعاليم التي تنتمي إلى الماضي، ماضٍ معين. ثم أنه ينتمي مبدئياً أو نظرياً إلى الاجتهاد، ولكنه عملياً خاضع لهيبة القدماء...الخ. هكذا نلاحظ أن الجهد الذي بذله العامري لكي يجعل من الدين علماً أدّى في النهاية إلى تحويل العلم إلى دين.

المعيار التاريخي ـ الأخلاقي

إن الموقف الفلسفي يستعيد حقوقه إلى حد ما عن طريق علم التاريخ وعلم الأخلاق. نقول ذلك ونحن نعلم أن كلا العلمين الممارسين بشكل متضامن ووثيق العلاقة قد أتاحا تجاوز الأفق العربي ـ الإسلامي في الزمان كما في المكان[348].

إن مفهوم التاريخ كما كان قد فرض نفسه منذ الحقبة الساسانية يتحكّم به هذا المبدأ الذي طالما نصّوا عليه بدون كلل أو ملل. أقصد ذلك الذي نصّ عليه المؤلفون العرب ـ المسلمون الأكثر تنوعاً واختلافاً. يقول العامري في توضيحه (بما معناه): إن مكانة الدين بالقياس إلى المُلْك هي بمثابة التأسيس بالقياس إلى البناء. ومكانة الملك بالقياس إلى الدين بمثابة حارس الأركان. ثم يوضح المؤلف هذا المبدأ بشكل أكثر، عندما يقول بالحرف الواحد:

«وفضائل الناس لن تتمّ إلا بامتزاج أحوال الدين والدنيا، واشتباك أسباب الآخرة بالأولى. ودين الإسلام هو المنتظم لها كلها، والوافي بعامة أبوابها» (ص 158).

إن هذا التصور يفترض وجود أربعة معايير أساسية تتحكّم بكل التفكير في كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، كما تتحكم عموماً بكل الفكر الاسلامي[349]. هذه المعايير الأربعة هي التالية:

1 ـ معيار اختيار قائد ما (أو سائس).

2 ـ معيار السلوك الأخلاقي ـ السياسي للقائد والمقود (أو للسائس والمسوس)، ثم معيار القانون الأخلاقي ـ الفقهي.

3 ـ معيار تفوق دين ما (أو فضله كما يقول العامري)، أو تفوق فضاء سياسي ما، أو شخصية ما (وهنا يكمن الموضوع المركزي لكتاب الإعلام بمناقب الإسلام). ففي رأيه أن للإسلام أفضلية على جميع الأديان الأخرى.

4 ـ معيار المعرفة الصالحة والعمل المفيد (المصلحة).

فيما يخص اختيار القائد (أو السائس) فإن العامري ينص على معيار يخلع المشروعية على سلطة سادته الذين يحمونه في الوقت الذي يستعيد موقفاً مستمراً للفلسفة السياسية ذات الاستلهام الاغريقي والشيعي في آن معاً. وهو يبتدىء حديثه بالتذكير بالممارسة السياسية النموذجية للنبي وذلك في إحدى تلك الصفحات التي تميز الكتابة التاريخية ـ الأخلاقية. وهذا التذكير عام بما هو الكفاية لكيلا يستهدف أي شخص باسمه، ولكنه يوحي لأي ماسك بالسلطة بأن يفكر ويتأمل ويتعظ. يقول العامري متحدثاً عن ممارسة النبي أو سلوكه: «كان متمسكاً في سيره بصورة عبد قد أخلص الولاية لمولاه» (ص 157). وهكذا عرف كيف يخلع على الجهاد[350] في سبيل الله المضمون الوحيد الذي تقتضيه الممارسة المتزامنة للنبوة والملك: أي استعمال السيف في موضعه، كاستعماله الارشاد في وقته» (ص 156). والجهاد الممارس على هذا النحو يختلف عن الحرب الأهلية (أو الفتنة)، وعن اللصوصية وقطع الطرق (أو التصعلك). فالجهاد بحسب تعريفه هو: «الذي يتولاّه عُمَّار البلاد، وساسة العباد، من الدفاع عن الدين، والصيانة للمراتب» (ص 156). ثم يقول أيضاً: «وإذ كانت الشريعة الاسلامية مؤسَّسة منه ـ عليه الصلاة والسلام ـ على هذه السنة الحميدة، فقد عُلِم أن من خلفه في اعتناق المهم من أمر السياسة والملك متى أحسن غرضه منه، واقتدى في جميع ما يتعاطاه بسنته، فهو لا محالة يصير إمام أهل زمانه، ومفخراً لكافة أعقابه، بل يصير رحمة للعالم، وحجة للبشر، وأسوة حسنة، وقدوة حميدة.

وإذا كان الوضع الحقيقي للملك الاسلامي بهذا المحل والجلالة، فمن الواجب أن نعلم أن الآفة متى لحقته في زمان من الأزمنة فإن الملّة الحنيفية لن تصير معيبة به، والخلفاء الراشدون لن يصيروا معيَّرين به، كما ليس يعيَّر انو شروان بسيرة يزدجرد الأثيم (ص 157 - 158).

مع هذه الصياغة التعبيرية الحذرة، فإن معيار اختيار القائد يمكن أن يفرض نفسه على كل «إنسان عاقل». ولا يعود على هذا الأخير إلا أن يقيم التمييز بين «المؤسسة الصحيحة (أو الوضع الحقيقي) للمُلْك الاسلامي، أي للسلطة الاسلامية، وبين التاريخ الواقعي المشكَّل من أحداث وعوارض (أو آفات) تعيسة في الغالب».

ولكن هذه الأحداث العارضة (أو الآفات) لا يمكن أن «تستخدم لنقد الدين الأصلي الحقيقي أو الحق». وهكذا تتأكد أولوية النزعة المنطقية المركزية وتفوقها بمعنى أن التاريخ الصحيح هو ذلك الذي يتحدد ويقال ويتم تصوره داخل سياج الخطاب المنطقي. إنه يهيمن على التاريخ الواقعي المحسوس ويحاكمه. ونقصد به التاريخ المعاش من يوم إلى يوم، والذي يمكن أن يعكس من حين إلى آخر بعض جوانب الوضع الحقيقي أو المؤسسة الصحيحة، ولكنه يبقى زهيد القيمة في نهاية المطاف.

وإما المعايير الثلاثة الأخيرة فهي ليست إلا داعمة وتابعة للمعيار الأول. فالواقع أن السلوك الجيد الأخلاقي ـ السياسي للقائد والمقودين، وصلاحية الفتوى الأخلاقية ـ الفقهية التي يطلقها المجتهد، وتفوق دين ما على بقية الأديان، أو تفوق حاضرة ما، أو شخصية ما، كل ذلك يعتمد على درجة تجسيد (أو تحيين) العمل المزدوج للنبي في شخصية الحاكم أو القائد. ويتجلَّى ذلك عن طريق الأولوية المعترف بها للصحابة، وعن طريق الرابطة اللامشروطة والمتواصلة والمقامة بين المعرفة الصحيحة والعمل المفيد. وهما شيئان متجسدان أو ينبغي أن يتجسدا في سلوك كل عالم طبقاً للقول الشائع: العلم بالعمل، والعمل بالعلم[351]. كما يتجلّى ذلك عن طريق العلاقة الكائنة بين تفوق الاسلام على الأديان الأخرى، وتحرير الشخص البشري. وهذه السمة الأخيرة تشكل في نظر العامري إحدى تلك الإسقاطات الناجحة للتاريخ الحقيقي (أو الصحيح) على التاريخ الواقعي (أو المحسوس). يقول مثلاً: «وكيف يظن به ذلك وقد علم أن الشرف الأنسيّ عند ملوك العجم كان معلقاً بالأنساب، وكانوا يحرمون على رعاياهم الترقي من مرتبة إلى مرتبة، وفي ذلك ما يعوق التراكيب السوية عن كثير من الشيم الرضيّة، ويقعد الأنفس الأبية عن حيازة الدرجات العلية. فلو أن دين المجوس كان مؤكداً للأمر باقتناء مكارم الأخلاق بحسب تأكيد الإسلام لما تجاسرت ملوكها ـ مع شغفهم بحمايته ـ على مخالفة وصيته، ولوجد الشرف الأنسيّ عندهم معلقاً بالنفس الناطقة، دون النسب الطبيعي» (ص 160).

ومع الإسلام راحت هذه الكرامة تعتمد أخيراً على «النفس العاقلة أو الناطقة». هكذا نرى كيف أن المعايير تُستخدَم لكي تغني البنيان المنطقي المركزي: فالتاريخ الواقعي المحسوس مُلاحَظ موضوعياً من جهة، ولكن فقط من أجل إعلاء شأن الصورة المثالية للتاريخ الحقيقي أو الصحيح من جهة أخرى[352].

العقيدة أو قانون الإيمان

إذا كانت كتابة الإعلام يمكن وصفها بالفلسفية بسبب المعجم اللفظي أو المصطلحي المستخدم، وبسبب الأهمية التي أُوليت للبلاغة من أجل تنظيم العرض، ثم بسبب المعايير المستخدمة من أجل هداية التفكير، فإننا سوف نرى فيما بعد أنها تمتلك أيضاً خصائص الكتابة الدينية. فالواقع أن البلاغة والمعايير ليست إلا مجريات شكلانية يستخدمها الأدب الفلسفي عادة من أجل بلورة العقيدة وفرضها وترسيخها. نقصد بالعقيدة هنا مجمل القناعات التي تتحكم بالحساسية، والتصور، والإدراك، والتفكير، والممارسة العملية.

وإذا ما حددناها على هذا النحو فإن العقيدة تحتوي على مواد الشهادة الإيمانية التقليدية، ولكن بعد خلطها بعناصر أو مبادىء أخرى مستوحاة من قبل تجربة الحياة الحضرية[353] وتراث ثقافي انتقائي (أي يضم أفكاراً من مشارب مختلفة). بمعنى آخر، فإننا نشهد حصول نوع من التعديل للقناعات الاسلامية الخالصة لكي تتلاءم مع ظروف اجتماعية ـ ثقافية جديدة[354].

نلاحظ أن مبادىء الاعتقاد الاسلامي لم تُحلَّل ولم تُشرَح لذاتها. وإنما هي تتدخل فقط أثناء العرض بصفتها حقائق لا تناقش ولا تمس. بمعنى أنها هي التي تخلع المشروعية على كل مناقشة أو محاجة. ويمكن تلخيص المبادىء الاعتقادية هذه على النحو التالي:

1 ـ يوجد صانع حق نتعرف عليه من خلال الوحي المتتالي الذي أنزله على أنبياء التوراة، ثم أخيراً، على محمد. إنه الواحد، الأول، الحق، الرب الذي يعود إليه أمر الخلق والقيادة (انظر ص 105، وفي أماكن متفرقة).

2 ـ لا يمكن للوحي الإلهي أن يكون عرضة للشك أبداً. إنه مشكاة الأنوار الذي تُشتَق منه الأسس الأولى (أو الأصول الأولى) لكل علم أو فكر (ص 106).

3 ـ إن القرآن هو هذا الوحي الذي يختتم كل الوحي السابق له وينسخه أو يبطله. إنه يؤسس الدين الحق الذي لا يُلْغَى ولا يُبْطَل إلى أبد الدهر.

4 ـ محمد هو رسول الله. وقد بعث لكي يبيّن للناس الحقيقة المطلقة والطريق المستقيم، ويعلّمهم الكتاب والحكمة، ويقيم العدل والخير فيما بينهم، ويمنع الفحشاء والمنكر... (انظر الكتاب، ص 173، وفي مواضع متفرقة).

5 ـ محمد هو مؤسس الأمة، والقائد الروحي والزمني المثالي (انظر الصفحات 156 ـ 158، وفي أماكن متفرقة). والحديث النبوي هو مجموعة تعاليمه وممارسته التاريخية التي جمعها الصحابة بكل تقى وورع.

6 ـ إن العقيدة الاسلامية تعلّم في كل شيء الحد الوسط. فضد التشبيه الذي يقول به اليهود، والتثليث الذي يقول به المسيحيون، والثنوية التي يقول بها المانويون، والشرك أو تعدد الآلهة الذي يقول به المشركون الوثنيون، فإن العقيدة الاسلامية تقول بوحدانية الله. وعلم النبوّة الاسلامي لا يقع في مغالاة المسيحيين أو شططهم، ولا في تقصير اليهود أو نقصهم. فالإسلام يعتقد بأن الأنبياء هم خدم لله اختيروا من قبله، كما أنهم معصومون. وأن للإسلام تصوراً صحيحاً عن الملائكة الذين هم خدم لله أيضاً. جاء في القرآن: {وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون. لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون} (سورة الأنبياء، الآيتان 27 ـ 28). كما أن الاسلام يحترم الكتب المقدسة السابقة له على الرغم من أفضلية القرآن، وتفوقه عليها. وفي العقيدة الاسلامية تصور عقلاني عن الآخرة، وذلك على عكس عقيدة التقمص والتناسخ، أو على عكس مبدأ النور والظلمات اللذين يمثلان الثواب والعقاب. فالله سوف يعيد للأرواح أجسادها التي كانت لها في الحياة الدنيا، وكل مخلوق سوف يعترف بالأعمال الخيرة والسيئة التي ارتكبها أثناء حياته (انظر الصفحات 130 ـ 137).

7 ـ إن الأركان الخمسة للشعائر هي: الصلاة، الصوم، الزكاة، الجهاد، الحج[355]. وهذه الأركان تجسد معنى العقلانية المحسوسة ومقياسها. إنها تتيح ازدهار الروح والجسد في أفضل حالات النشاط والفعالية، وذلك ضمن المجالات الثلاثة التالية: الفردية، والعائلية، والسياسية (ص 140 ـ 150).

إن الأهمية الدينية المحضة لهذه الشهادة الإيمانية قد عُطِّلت إلى حد كبير من قبل فرض مسلمات العقيدة الفلسفية عليها. وأقصد بذلك تلك المسلمات التي كانت سائدة في القرن الرابع الهجري والتي لا يمكن البرهنة عليها[356]. فالمسلِّمة تحديداً هي تلك الفرضية المسبقة التي لا تحتاج إلى أي برهنة والتي تستخدم من أجل البرهنة. والواقع أن الوحي اختُزِل عملياً إلى النص القرآني فقط، هذا النص الموضَّح جزئياً من قبل الممارسة التاريخية للنبي. ثم راح العقل «البشري» المسلَّح بعلم نحو، وعلم بلاغة، وعلم منطق، وعلم فيزيقا وميتافيزيقا[357]، يدرس هذا النص ويطوّعه عن طريق الإحالة باستمرار إلى الفرضيات والمسلمات التالية:

1 ـ هناك طبيعة إنسانية (أو جبلّة بشرية) يعتمد كمالها ونجاتها على الهيبة الممارسة من قبل العقل (انظر مكارم الأخلاق).

2 ـ إن العقل يتحكم بالغرائز السيئة، وهو الذي يحدد العمل المستقيم والمنقذ عن طريق فرض الدين الحق. وهكذا يؤكد نفسه كقوة قادرة على الاعتراف أو بالأحرى التعرُّف على جميع الحقائق المماثلة له والخالدة معه طبقاً للإرادة الخلاقة لله (الخلود هنا بمعنى الأبدية في المستقبل: إternit ب parte post).

3 ـ يوجد فضاء سياسي مثالي وكذلك زمن تاريخي مثالي. وكلاهما حُيِّن أو جُسِّد في شبه الجزيرة العربية من قبل محمد. ثم وسِّع هذا الفضاء لكي يشمل الجزء الأوسط من الأرض المعمورة (أي منطقة إيران ـ العراق بشكل خاص). وأما الزمن فقد تم تأبيده من قبل خلفاء النبي الميامين.

4 ـ إن العقل، كما الدين، لا يهدف إلى تحقيق المصلحة الفردية، وإنما المصلحة العامة أو الكلية.

5 ـ إن ضرورة تأبيد المجتمع المثالي العادل (أي تأمين المصلحة العامة) تجبرنا على معرفة الدين الحق. وضرورة هذه المعرفة تجبرنا بدورها على التعلُّم والتعليم والعلم والعمل.

سوف نعود لاحقاً إلى هذا التأويل، وإلى هذا التحكّم المتبادل للدين من قبل التاريخ، وللتاريخ من قبل الدين. ويصل الأمر بالعامري إلى حد اعتبار الكلام التالي بمثابة المتطرف أو المبالغ فيه: «إن المسيحية مبنيّة فقط على محاولة التشبّه بالله، أو التألّه المحض» (ص 145). هذا في حين أن الإسلام يتخذ موقفاً وسطاً بين الروحانية الخالصة، وبين التعلّق الزائد بهذا العالم الأرضي المادي. وهناك ملحوظات أخرى عديدة كنا قد ذكرناها أو سوف نذكرها، وهي تمشي في الاتجاه نفسه. فالعقيدة المستخلصة من كتاب الاعلام، وكما ستفرض نفسها أخيراً على كل الفكر الإسلامي، لها وظيفة تحضيرية وإنقاذية في آن معاً[358]. أقصد بالوظيفة التحضيرية هنا ما يقوله عن التعمير، والعمارة، والعمران، وحركات العمارة...الخ.

مبادىء لقراءة ما

مبادىء القراءة ليست دائماً متضامنة مع مبادىء الكتابة. ولهذا السبب فتنبغي دراستها على حدة. ولكن سنرى مع ذلك أن نمط القراءة الذي يمارسه العامري يتيح لنا أن نفهم بشكل أفضل كيف أن أسلوبه هو أسلوب جماعي أكثر مما هو أسلوب فردي. (بمعنى أنه يعبر عن وعي الجماعة الاسلامية أكثر مما يعبر عن وعيه الفردي كشخص مختلف أو متمايز. ولكن هل كان له حق التمايز والاختلاف كشخص؟).

نحن نفهم القراءة هنا على النحو التالي: إنها مجمل انعكاسات نص ما وأصدائه على الوعي، ثم موقف هذا الوعي من النص المقروء. ويمكننا أن نبحث عن براهين، أو محاجات، أو تفسيرات، أو انفعالات، وذلك بحسب الشيء الذي نريد تحقيقه: هل هو أطروحة نريد البرهنة عليها، أم نظام فكري نريد بلورته، أم سلوك نريد أن نهديه ونضيء له الطريق، أم حساسية نريد إشباعها أو إرضاءها.

يمكننا القول بأن هذه الحاجيات أو الضرورات المختلفة تتعايش بدرجات متفاوتة لدى جميع قُرَّاء النصوص المقدسة والنصوص الفلسفية في القرون الوسطى. كل هذه النصوص تفسح مكانة واسعة للانفعال الجمالي ـ الأخلاقي بصفته دعامة للبرهنة أو دافعاً للإقناع. وكما برهنا عليه آنفاً بخصوص كتاب «الإعلام بمناقب الإسلام» فإن العقل يوهم نفسه بأنه يتحقق، ويختار، ويضبط الأمور ضمن إطار العقيدة التي تغذّي أولاً الأمل بالنجاة في الدار الآخرة، ثم الأمل بعالم أكثر عدالة في الحياة الدنيا.

مع العامري نلاحظ أن القراءة ممتعة وتتم في جو من الثقة الكاملة، وذلك لأن العقل والعاطفة يتقاطعان أو يتزامنان عنده. فقراءته نقدية باعتدال أو تأويلية بحذر وذلك بحسب فيما إذا كانت القراءة تنصبّ على النصوص الفلسفية، أو على نصوص الكلام، والفقه، أو النصوص المقدسة. كنا قد رأينا كيف أن العلوم الفلسفية ينبغي أن تُفْهَم وتُهْضَم لكي تشكل إطاراً من أجل الشروع بقراءة «معمَّقة» للعلوم الدينية. بقي علينا أن نحدد بأي معنى يقصد المؤلف حاجة التعمُّق هذه، وطبقاً لأية مقاييس أو معايير. فمن الواضح أن هذه المقاييس هي التي تعدل من قراءة النصوص المقدسة أو تحرفها في اتجاه ما. ومن خلال ذلك، فإنها تؤثر على النظرة الملقاة على التاريخ.

ينبغي أن نسجل أولاً الملاحظة التالية: هناك تفاوت في النسبة كبير بين عدد الاستشهادات القرآنية، وعدد الاستشهادات المستمدة من النصوص الدينية الأخرى. وبحسب الفهرس الذي نظّمه المحقق فإن المؤلف استشهد بالقرآن (18) مرة. ولكن بالطبع فإن عدد الآيات المذكورة أكبر بكثير. ثم استشهد بالإنجيل (6) مرات، وبالتوراة (6) مرات، وبالمزامير مرة واحدة، وبالمجمع الكنسي مرة واحدة. إن هذا التمييز في المعاملة قد يوحي بأن المؤلف يغرق في النزعة التبجيلية المؤيدة للإسلام على حساب بقية الأديان. ولكن هذا التفسير يعتبر بمثابة وصف خارجي لفكر المؤلف. ومن الأفضل أن نرى في استشهاده بالقرآن أكثر من غيره تطبيقاً للمسلمة التي تقول بالطابع النهائي للوحي القرآني، وبأنه يختم الوحي السابق له ويكمله. وبالتالي فإن الوحي القرآني يقدم في كل المسائل الدليل القاطع، أي المبدأ المستمر والدائم للقراءة. وهكذا نجد أن الموقف العقلاني قد تغلَّب

عليه نهائياً الموقف الإيماني. ولكن هذا لا يعني أنه مُستعبَد له بالضرورة. على العكس، فإن العقل يتوصل إلى نضج أكبر ما إن يتعلق الأمر بقراءة القرآن. فهو يأخذ بعين الاعتبار عندئذ حقائق علم النفس، واللغة، والتاريخ، والاقتصاد، والفيزياء، الخ، وذلك لكي يوضح إرادة الله ومقصده الحقيقي بكل دقة. وهذه المجريات في «البرهنة» معروفة جداً، وبالتالي فلا داعي للتوقف عندها أو الإلحاح عليها. ولكننا نلاحظ أنه عندما يحاول هذا العقل ذاته أن يقرأ الكتابات المقدسة الأخرى، فذلك لكي يسحبها في اتجاه الحقيقة القرآنية، أو لكي يكتشف فيها نوعاً من النقص، أو عدم الكمال، أو التأخر بالقياس إلى التعاليم والمؤسسات الموصوفة بالاسلامية. في الحالة الأولى تميل القراءة إلى أن تكون شمولية، وذلك لأنها تحاول أن تهضم هذا الحدث أو ذاك، هذا الحل أو ذاك، هذه الآية أو تلك، عن طريق عملية الاسقاط ـ والاستنباط في آن معاً. وفي الحالة الثانية نلاحظ أن القراءة هي بكل بساطة حرفية وخصوصية انغلاقية[359].

إن الأمثلة التوضيحية التي تدل على هذا التفاوت في القراءة عديدة في كتاب الإعلام بمناقب الإسلام . والمثل الأكثر دلالة ومغزى على ذلك نجده في الفصل العاشر الذي يتحدث فيه عن «تفوق الإسلام على غيره فيما يخص شؤون المعرفة والعلوم». ففيه نقرأ تصريحات من النوع التالي:

«إن أحكام اليهود مقصورة على ما هو مسطَّر في التوراة. وللنصارى كتاب يسمونه «سنهودس» يتضمن سنن البيعة وغيرها. وللمجوس كتاب يعرف بـ «أبستا»، وقد فسّر بكتابين آخرين يعرفان بـ «زَنْد» و«بازند». وهي متضمِّنة ذكر مصالح عيشهم، إلا أن العادة بتفريع المسائل الحادثة معدومة فيهم. فإن أديانهم محمولة على التقليد المحض، وأبواب النظر محظورة عليهم، وليس لهم أن يتجاوزوا المنصوص في الاستنباط.

ولعمري أن للثنوية كتباً حكوا فيها مذاهبهم، وكشفوا بزعمهم عن عوار مذهب غيرهم. غير أن كلامهم ليس على وزن كلام الحذّاق من متكلمي هذه الأمة، في حكاية مقالات الفرق على استقصائها، والتحقق للحجج، وما يقابلون به منها.

فأما الاسلاميون، فإن حملة الآثار منهم قد تتبعوا أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأخبار صحابته، والتابعين لهم، تتبع الضنين بها، والمشفق على فوات شيء منها، فعرفوا كافة النقلة بأساميهم وكنايتهم وأنسابهم، ومدد أعمارهم، وتأريخات أزمنتهم، ووقت وفاة كل واحد منهم، وعدد من خدمه وصحبه وحمل عنه، ومقدار ماروي من حديثه.

وبمثله المتكلمون جروا في صناعتهم على نهج المحدثين في تفصيل البحث عن الأصول الاعتقادية: كالقول في إثبات الصانع جل جلاله، والقول في وحدانيته، وتقرير صفاته الذاتية وصفاته الفعلية، وإثبات النبوة ووجوبها...

وبمثله الفقهاء في تتبعهم لوجوه الأحكام، وخوضهم في دقائق الفتاوى، واستنباطهم للطائف التفريعات، بحيث قد أراحوا المتأخرين من ذوي العناية بها مؤونة البحث والتنقير، وحلّوا صناعتهم ـ مع اختلافهم فيها ـ بصائب التفكير. وبمثلهم الأدباء في تجريدهم الهمة لتحقيق ما يتعلق بصناعة النحو، وصناعة العروض، وصناعة التصريف، وصناعة التقفية...الخ.

ثم وجدنا الألبّاء من أهل الاسلام قد سعدوا مع ذلك ـ بحسن توفيق الله تعالى ـ لنقل الكتب المنسوبة إلى ذوي الشهرة من حكماء الروم، وحكماء الفرس، وحكماء الهند، وحكماء يونان...

ولو أنه كان لأهل الأديان مثل هذه السعة في المعارف، والبسطة في المعالم، لوجدت كتبهم مبرزة في أيديهم، ولما خفي خبرها على المتعرفين لأحوالها، ولما جهل مخالفوها أسماءها، وما اشتملت عليه من مضمونها، كما لم يجهلوا المنقول منها إلى الفارسية والسريانية. وليس لقائل أن يقول: إن الأكثرين من المترجمين كانوا يتديّنون بالنصرانية وبالصّباوة، فإنهم ما فعلوا ذلك إلا لما شاهدوا من قوة الاسلام وشرفه، وما كان قصدهم إلا التقرب إلى الخلفاء الضابطين لعرى الاسلام وقواعده» (ص 180 - 183).

لقد اضطررنا إلى اختصار هذا النص نظراً لضيق المقام. ولكن تنبغي قراءته بأكمله في كتاب العامري[360]. وذلك لأنه يوضح لنا بجلاء طريقة اشتغال «أو آليّة اشتغال» العقيدة الدينية. إنه يحدد لنا بكل دقة آفاق الفكر الاسلامي في لحظة ذروته أو وصوله إلى القمة. وهي آفاق مفتوحة ومغلقة في آن معاً. إنها مفتوحة أو منفتحة على كل ما يمشي في اتجاه القراءة الانسجامية والاندماجية: أي القراءة التي تحقق الانسجام والاندماج. ولكنها منغلقة داخل الحدود المرسومة من قبل رسالة إلهية مرتبطة بتحقُّق تاريخي على الأرض منذ أربعة قرون. وأقصد بذلك الحضارة والثقافة المدعوتين بالاسلامية. إن منجزات هذه الحضارة وتلك الثقافة قد فُسِّرت وعيشت وفُهِمت بصفتها توسعاً لحقيقة الاسلام. وأما الخصوبة والفعالية والديناميكية التي تميزت بها تلك المنجزات فقد فُهِمت كعلامات أو دلائل على تفوق الدين الذي علَّمه القرآن ومحمد. بالمقابل، فإن مثل هذا الدين أصبح المصدر والإطار الذي لا بد منه من أجل تحقيق أي منجز تاريخي مثالي ونموذجي: أي المنجز الذي يؤمّن للإنسان في آن معاً النجاة في الدار الدنيا والنجاة في الدار الآخرة. وفيما بعد أصبحت كل قراءة وكل

كتابة مجبرتين على أن تتمَّا داخل هذا السياج المغلق[361]، حيث يبرهن الدين الاسلامي على صحته وعظمته من خلال نجاحاته الأرضية التي حققها، وحيث تعاش حضارة ما وتُشيَّد بصفتها نمواً وتطوراً «للدين الحق». هذا يعني أن القراءة والكتابة تتمثلان في خلع الصبغة المثالية العليا على الثقافة من أجل وضعها على مستوى المقصد الديني. كما وتتمثلان في «علمنة» للدين من أجل وضعه في خدمة الوجود البشري الأرضي. ومن يخرج عن هذه المعادلة، أو هذا السياج المغلق والسور المحصن، فإنه يسقط في متاهات الضلال[362].

هذا ما علَّمنا إياه باستمرار الفكر الأصولي في الإسلام[363]. وهذا ما يفسر أيضاً سبب ممارسة تلك القراءة المتقطعة للقرآن والحديث النبوي[364]. أقصد القراءة التي يمارسها أبو الحسن العامري، مثله في ذلك مثل جميع المسلمين. وهي قراءة محبَّذة من قبل نمط الخطاب المستخدم في القرآن وكتب الحديث[365]. إنها القراءة التي تشبه الخطاب الحِكَمي: أي المليء بالحِكَم، والأقوال المأثورة، والأمثال، والكلمات الجامعة...الخ. وكل مقطع من هذا الخطاب يقدم للفكر إمكانيات عديدة للمعنى، وذلك على عكس الخطاب المنطقي للرسائل والمؤلفات «المركَّبة بإحكام»[366]. في الواقع، إن كل آية وكل حديث في الكتابة التقليدية يمارس دوره كحكمة أو كمثل سائر، بمعنى أنه يشكل وحدة شكلانية أو نصية قصيرة، ولكن غنية بالدلالات والمعاني التي تنبثق بمناسبة الحالات المعاشة . فالمسلم عندما يقرأ آية قرآنية أو حديث نبوي أو يستشهد بهما، فإنه يعيد تكرار أو تحيين حالة معاشة سابقاً. إنه يعيد تحيين أو تجسيد معنى كان قد اكتشف سابقاً، وذلك لكي يطبقه على حالة جديدة أو مكرورة. وهكذا تبدو القراءة شمولية على صعيد كل مزدوجة تربط بين آية قرآنية أو حديث نبوي من جهة/ وبين حدث معين أو حالة معاشة من جهة أخرى. ولكن القراءة تبدو متقطعة أو جزئية إذا ما اعتبرنا كلية النص القرآني أو كتب الحديث من جهة، ثم فترة تاريخية طويلة من جهة أخرى.

قد يدهش البعض لأن العامري وكل أولئك الذين لمحوا الطابع الرمزي للخطاب القرآني ينصاعون على الرغم من كل شيء للاستخدام الانتهازي للآيات القرآنية من أجل «البرهنة» على أطروحة معينة. في الواقع، إنه يدلي بملاحظات أسلوبية صحيحة لدحض أولئك الذين يدينون عجز القرآن عن البرهنة على أي شيء، لأن الفرق الاسلامية الأكثر اختلافاً وتنوعاً تستشهد به لكي تثبت مقولات متعارضة أو مختلفة تماماً (انظر ما يقوله في الصفحات التالية: 186، 198، 199). ولكننا نلاحظ أنه يلجأ هو نفسه إلى العملية نفسها (انظر الصفحات: 114، 117، 124، وفي أماكن متفرقة). هذا يعني أن القراءة الانطباعية أو العاطفية التي تتم بتأثير من نظرية الإعجاز، والقراءة

المنطقية المركزية لا تزالان في حالة تنافس أو شدّ وجذب. وحتى عندما تبدو الشكلانية المنطقية وكأنها قد انتصرت، فإن الإحالة إلى اليقينيات الذاتية تتحكم في الواقع بكل عملية القراءة. وهذا لم يمنع مثقفي العصور الوسطى من الاعتقاد باستقلالية حكم العقل وديمومته وتقشُّفه.

وأخيراً، لا بد أن نطرح هذا السؤال: ما الذي تقدمه لنا قراءتنا الخاصة لكتاب الإعلام ؟ إن ما تقدمه بشكل أساسي هو الشيء التالي: تقييم الفعالية العملية والنقص النظري للكتابة الفلسفية كما كانت ممارسة عليه في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي[367].

إن هذه الكتابة فعالة ضمن مقياس أنها تنجح في تبيان دور الاسلام بصفته قوة محركة ومنظِّمة لثقافة وحضارة بأسرها. وقد كانت هذه الثقافة وتلك الحضارة آنذاك الأكثر إشعاعاً وقوةً بدون أدنى شك. إن قيمة البرهنة التي يقدمها العامري في كتابه تكمن في الروابط الوثيقة التي استطاع إقامتها بين الوحي والتاريخ. فالوحي معتبر هنا كجملة من التعاليم المكيَّفة لكي تتأقلم مع طبيعة الإنسان ووضعه السياسي. وأما التاريخ فإنه معروض من قبل العامري على أساس أنه المحلّ الذي تتحقق فيه الإرادات الالهية وفقاً للتطبيقات الأولى الناجحة التي تمت على يد النبي. ثم أصبح التاريخ بعدئذ المعيار الحاسم الذي يتيح لنا تحديد مقدار التفاوت الكائن بين النماذج المثبَّتة من قبل الدين الحق، والسلوك الفعلي للبشر. وفشل التطبيق لا يمكن أن ينال، بأي شكل، من مصداقية الرسالة المثلى.

إن هذه القراءة للنصوص ولإسقاطاتها التاريخية أصبحت ممكنة عن طريق القبول الكامل وبدون أي تحفظ بالتراث المنطقي المركزي (أو العقلاني المركزي: أي التراث الذي يتمركز حول فهم معين للعقلانية المتبلورة كتابياً في لغة معينة). فالمعرفة الفلسفية بصيغتها الأفلاطونية ـ الأرسطوطاليسية هي التي حددت مكانة العلوم الدينية وشروط ممارستها. وهكذا يؤكد العقل على تفوقه وسيادته المنهجية. ولكنه يؤكد عليها من أجل وضعها في خدمة عقيدة دينية معينة. من هنا سر التعسف أو الاعتباط الذي يعامل به الأديان الأخرى الخارجية على الإسلام.

وفي المحصلة، فإن نمط الثقافة الذي يبيّن لنا كتاب الإعلام تركيبته ووظيفته يتوافق مع التعريف الحديث، الذي يقول بأن الثقافة ابتدأت مع منع الرغبات العتيقة أو الأولية والبدائية. كنا قد رأينا أن الخطاب المستخدم من قبل العامري هو أخلاقي ـ ديني بشكل كامل، وذلك من أجل قمع الغرائز أو الدوافع الأولية للإنسان بغية التوصل إلى الإنسان الكامل. وبالتالي فإن الخطاب المنطقي ـ المركزي يمارس التقنيع أو التمويه، مثله في ذلك مثل الخطاب الأدبي. فبدلاً من أن يبحث عن المصالحة مع المحتوم أو الذي لا مفر منه في الوضع البشري، فإنه يحاول التعويض عن ضعف هذا الوضع عن

طريق الوعد بالسعادة في الدار الآخرة. إذا كانت قراءتنا قد نجحت في البرهنة على ضرورة تعرية هذا التمويه، فإنها تكون قد أدت غايتها ووصلت إلى هدفها. فالهدف الذي نبتغيه في نهاية المطاف هو: التحرر من القوالب والتصورات القديمة، ثم التساؤل من جديد وبدون توقف حول معنى كل ممارسة ثقافية وأهميتها.

264. عندما كتب أركون هذا النص لم يكن قد انخرط بعد في دراسة القرآن على ضوء مناهج البحث المعاصر كالمنهج الألسني، والتاريخي، والانتربولوجي. وهذا ما فعله فيما بعد على أثر انتهائه من أطروحته المعروفة عن نزعة الأنسنة في القرن الرابع الهجري ـ جيل مسكويه والتوحيدي. وقد صدرت هذه الدراسات فيما بعد على هيئة كتاب بعنوان: قراءات في القرآن، الطبعة الثانية، تونس، 1991.

M.Arkoun: Lectures du Coran . Tunis-1991.

265. هذا يعني أنه لكي نفهم نصاً كالنص القرآني فإنه لا يكفي أن نطبق عليه المنهجية الاسلامية الكلاسيكية القائمة على فكرة الإعجاز والبلاغة الأدبية التي لا تضاهى. ولا يكفي أن نطبق عليه المنهجية الاستشراقية القائمة على تفسير معناه الظاهري بشكل حرفي أو تاريخي على الرغم من أهمية ذلك. وإنما ينبغي أن نطبق عليه منهجية العلوم الانسانية من أجل الكشف عن مضامينه الكامنة غير المصرَّح بها، وهنا يكمن الفرق بين منهجية أركون ومنهجية الاستشراق الكلاسيكي، الذي يهمِل تطبيق العلوم الانسانية بحجة أنها حديثة العهد ولم تجرّب نفسها بما فيه الكفاية. ولكن ما يقوله أركون عن القرآن ينطبق أيضاً على كل النصوص الكلاسيكية.

266. كل علم من العلوم الانسانية يلقي إضاءة معينة على النص المدروس. فمنهجية علم الالسنيات تلقي إضاءة، ومنهجية علم التاريخ تلقي إضاءة أخرى، وقل الأمر ذاته عن منهجية علم النفس والتحليل النفسي، والمنهجية الاجتماعية أو السوسيولوجية...إلخ. ينبغي أن تتضامن جميع هذه العلوم لكي تلقي الإضاءات على النص من مختلف جوانبه، ولكي نقوم بدراسة كلية للنص، أوقل متكاملة إلى أقصى حد ممكن...

267. انظر دراستنا التي تتخذ العنوان التالي: اقتناص السعادة طبقاً لأبي الحسن العامري. وهي تشكل الفصل الرابع من كتاب: مقالات في الفكر الاسلامي، طبعة ثالثة، منشورات ميزون نيف ولاروز، باريس، 1984، ص 149 ـ 184.

M. ARKOUN: Essais sur la pensée islamique , Maisonneuve et Larose. Paris, 1984 pp. 149-184. La conquête du Bonheur selon Abû-l-Hasan al-Amiri.

268. هذا المفهوم (logo-centrisme) ترجمته أحياناً بالعقلانية المركزية، وأحياناً أخرى بالمنطقية المركزية، فضّل المؤلف أن يستعمل اللفظ اليوناني لإلفات الانتباه إلى جميع الأبعاد الفكرية التي يحملها المفهوم في استعماله الفلسفي واللغوي والثقافي الأصيل، مع ما يشير إليه من توترات دلالية بينه وبين القصص (Muthos) . فاللوغوس والقَصص مقابلان حاملان لمعان أدبية وفكرية من الأهمية بمكان.

269. انظر أيضاً المفهوم اللاتيني (Verbum) أي «قال» أو صيغة الفعل. وهو مفهوم بلوره بشكل مطول القديس توما الأكويني. وقد ورد ذلك في كتاب ايتيان غيلسون: علم الالسنيات والفلسفة، منشورات جوزيف فران، باريس، 1969، ص 139.

E. Gilson: Linguistique et philosophie , J. Vrin, 1969, p. 139.

270. بيير أوبنك (Pierre Aubenque): هو فيلسوف فرنسي معاصر، ولد عام 1929. أستاذ مختص بتاريخ الفلسفة القديمة. وقد كرس معظم أعماله لإعادة شرح أو تأويل فلسفة أرسطو. من أهم كتبه: مشكلة الكينونة لدى أرسطو، و التحفّظ (prudence) لدى أرسطو.

271. انظر المرجع التالي للباحث الفرنسي بيير أوبنك: مشكلة الكينونة لدى أرسطو، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1962، ص 115.

P. Aubenque: Le problème de l'être chez Aristote, p.u.f. 1962, p.115.

272. وهذا ما ينطبق أيضاً على الغرب المسيحي. فالدور الذي لعبه توما الاكويني مثلاً يُقيَّم بشكل إيجابي أو سلبي بحسب الموقف الفلسفي الذي ينطلق منه المؤرخ أو الدارس. وأما فيما يخص حالة الاسلام فيمكن أن نقول ما يلي: إن تأثير ما ندعوه من أجل السهولة واليسر بحركة المعتزلة على توجه الفكر واللغة في الساحة الاسلامية لا يزال غير معروف بشكل جيد. نقول ذلك على الرغم من البحوث الشديدة الجدة والابتكارية التي قام بها بشكل خاص المستشرق الألماني جوزيف فان ايس والمتركزة حول فكر المعتزلة في الاسلام. ينبغي القول أيضاً بأن أعمال مفكر كالفارابي لم تحقَّق ولم تطبع حتى الآن بشكل كلي وجيد. انظر العرض

الذي قدمناه عن نصين للفارابي كان الباحث محسن مهدي قد حقّقهما ونشرهما سابقاً. وقد صدر هذا العرض في مجلة «آرابيكا» عدد 1971/2.

(Arabica. 1971/2).

وانظر أيضاً: الفهرسة التي أصدرها مؤخراً المستشرق هانز دايبير تحت عنوان: فهرسة الفلسفة الاسلامية، جزآن، ليدن، بريل، 1999.

Hans Daiber: Bibliography of Islamic philosophy, 2 vol. Leiden, Brill 1999.

273. هيمن أرسطو على الفكر البشري حتى ظهور غاليليو وديكارت في القرن السابع عشر. وكان قد أصبح معصوماً أو مقدساً، لأن اللاهوت المسيحي خلع عليه المشروعية الدينية بعد أن تبنّى فكره في القرن الثالث عشر على يد القديس توما الأكويني، الذي وجد صيغة توفيقية بين العقيدة المسيحية والفلسفة الأرسطوطاليسية.

274. يمكن تعديل هذا الحكم أو تخفيفه قليلاً عندما تُدرَس عن كثب نصوص ككتاب الحروف للفارابي. وقد حققه محسن مهدي في بيروت عام 1970. وكذلك عندما يُدْرَس نص ككتاب الرد على المنطقيين لابن تيمية، منشورات بومباي، في الهند عام 1949. ينبغي أن نوضح هنا قائلين: إن للخطاب الصوفي مكانة شعرية. وهو بصفته تلك يتطلب معالجة مختلفة عن تلك التي نطبقها هنا على الخطاب المنطقي، «العلمي».سوف يكون ممتعاً الانخراط في دراسة معمقة لتبيان الفرق الأسلوبي واللغوي بين هذين الخطابين اللذين تنافسا على الأولوية في الفترة التي تهمنا هنا. (وضع أركون كلمة «علمي» بين قوسين لأنه ليس علمياً بالمعنى الحديث للكلمة، ولكنه يستخدم اللغة بطريقة نثرية منطقية لا بطريقة شعرية ـ أو صوفية. فلغة الصوفيين غير لغة الفقهاء أو الفلاسفة أو علماء الكلام. انظر الشطحات الصوفية) المترجم.

275. يقصد أركون بذلك أن هناك عدة لغات للتحدث عن الله والعالم. فهناك اللغة الإغريقية، واللغة العربية، واللغة اللاتينية، واللغة الفرنسية...الخ. وكل لغة (أو كل فكر) يقدم عن الله صورة معينة. ثم نتوهم أن هذه الصورة ـ أو هذه التسمية ـ هي الله ذاته. ولكننا ننسى أن الاسم لا يحيل بالضبط إلى الشيء على ما هو عليه.

276. كلام أركون هنا يشبه كلام مدرسة كونستانس النقدية في ألمانيا. فهي تدرس النص من خلال رأي المستقبلين له وعلى مدى عدة أجيال، بمعنى: كيف فهم القراء مسرحيات شكسبير مثلاً في القرن السابع عشر؟ ثم كيف فهمها القراء في القرن الثامن عشر؟ ثم في القرن التاسع عشر؟ ثم في القرن العشرين؟ كل جيل يفهم النص نفسه بحسب مداركه وحاجياته الفكرية والفنية...

277. إن التمييز بين الكلام الشفهي والكتابة مهم جداً من أجل القيام بأية قراءة تهدف إلى اكتشاف المعنى المليء (أو الكلي) لجميع النصوص التي ثُبِّتت كتابةً بعد أن كانت قد لُفِظَت ونُقِلَت شفهياً. كان أفلاطون يميز بوضوح بين الكلام المنطقي الذي يحاكم ويفكر من خلال المصطلحات السلبية والإيجابية (التناقض، الثالث المرفوع)، وبين الخطاب الفني أو الشعري الذي يمثل «الدرجة العليا من التعقيد والإبهام» بحسب قوله. فالخطاب الشعري ـ الجمالي يفرض تزامن الممكن والمستحيل في اللحظة نفسها، وكذلك تزامن الخيال والواقع، الحيثيّ الأرضي والسماوي المتعالي، الكينونة والعدم...الخ. إنه يفرض تزامن كل ذلك في الزمان والمكان. انظر بهذا الصدد كتاب السوفسطائي الذي حلَّله الباحث الفرنسي ج. براين في كتابه: أفلاطون والأكاديمية، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1960، ص 57 ـ 63.

J. Brun: Platon et l'académie . p.u.F, 1960, pp. 57-63.

ينبغي أن نعلم أن الكتابة البلاغية تزيد من الطابع المتصلّب أو الجامد للكلام المنطقي. ويمكنها أن تحرف الكتابة الشعرية عن وظيفتها الأولية المتمثلة فيما يلي: الإيحاء بالطابع المليء للكلام الحي. أنظر بهذا الصدد كتاب ايتيان غيلسون المذكور آنفاً ـ ص 239 وما تلاها. وأما المسألة المتّقدة أو المشبوبة بالعاطفة والمطروحة في الصفحة (243) من الكتاب المذكور، فيمكن أن نطبقها أيضاً على القرآن ككل. وهو كتاب يتلاعب في استخدامه أو قراءته القرَّاء الأكثر تنوعاً واختلافاً من حيث المشارب والحاجيات الثقافية. (بمعنى أن كل واحد يقرأ القرآن على طريقته أو بحسب إدراكه وإمكانياته الفكرية، ثم بحسب التساؤلات التي تدفعه إلى قراءته).

278. فيما يخص تطبيق هذا المصطلح على الفكر الأوروبي أو الغربي، انظر كتاب الفيلسوف جاك دريدا: عن الغراماتولوجيا، والغراماتولوجيا تعني: علم الكتابة بالمعنى الواسع للكلمة، التي لا تشمل فقط الحرف المكتوب وإنما كل أثر .

J. Derrida: De la grammatologie, Ed. Minuit, Paris, 1967.

هذا الكتاب مخصص لنقد العقلانية المركزية الأوروبية من خلال تحليله الدقيق والمكثف لبعض نصوص المفكرين الكبار من أمثال أفلاطون وروسو وليفي ستروس...الخ. وفيه بلور دريدا مصطلح السياج المغلق الذي استعاره أركون. وكذلك مصطلح العقلانية المركزية المغلقة على ذاتها: (Logocentrisme).

279. في الواقع إنه لا نستطيع أن نأمل بخروج كلي من السياج العقلاني المركزي (أو اللغوي المركزي، أو المنطقي المركزي، سمّه ما شئت). لا يمكننا أن نخرج منه كليا لكي ندشّن تاريخاً آخر مختلفاً تماماً. فهنا تكمن محدودية الشرط البشري: أي الإنسان بصفته حيواناً ناطقاً، سياسياً، تاريخياً. يمكننا فقط أن نجهد في المحافظة على نظرة الفكر وهي مثبَّتة على ما قبل اللغة وما وراءها. لا

يمكن لأي مفكر مهما كان مجدداً وعبقرياً أن يخرج كلياً من المشروطية اللغوية لعصره. ولكن يمكنه أن يضع رجلاً داخل السياج المغلق ورجلاً خارجه، يمكنه أن يزحزحه أو يوسع تخومه.

280. بالمعنى المحدد فيما يلي، ص 197.

281. انظر كتاب جيل ديلوز: الاختلاف والتكرار، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1968.

.G. Deleuze: Différence et répétition . p.u.F, 1968

عنوان كتاب ديلوز يعني ما يلي: هناك اختلاف واحد في التاريخ، اختلاف تدشيني، وكل ما يجيء بعده تكرار له أو تنويع عليه. فمثلاً ظهور القرآن يعتبر اختلافاً تدشينياً، وكل العلم الاسلامي بعدئذ تعليق على القرآن أو تفسير له أو تكرار... حتى يجيء وقت ويخرج الفكر العربي من السياج المغلق للقرآن عن طريق الدخول في الحداثة مثلاً... عندئذ يبتدىء اختلاف آخر جديد... فالحداثة هي أيضاً اختلاف تدشيني.

282. انظر محمد أركون: مدخل إلى الفكر الاسلامي الكلاسيكي، دراسة موجودة في كتاب: مقالات في الفكر الاسلامي، الطبعة الثالثة، باريس، 1984.

M. ARKOUN: »Introduction à la pensée islamique classique«, in Essais sur la pensée islamique , 3e .éd Paris 1984

ثم انظر أيضاً كتاب محمد أركون: الفكر العربي، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الخامسة 1997. سلسلة «ماذا أعرف» الفرنسية الشهيرة.

.M. ARKOUN: La pensée Arabe , p.u.F, 5e éd. 1997. Que sais-je? N0: 915

283. إن نعت «الحكيم» أكثر دقة وملاءمة هنا من نعت «الفيلسوف». لماذا؟ لأن الفلسفة العربية الاسلامية تطورت بصفتها حكمة أكثر بكثير من كونها بحثاً حراً عن المعنى. هذا يعني أنهم كانوا يبحثون في الفلسفة عن الحكمة وليس عن الاستكشاف الحر للمجالات المعرفية المتنوعة. انظر بهذا الصدد كتاب محمد أركون: مساهمة في دراسة التيار الانساني والعقلاني العربي في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي . منشورات ج.فران، باريس، 1982.

وقد صدرت الترجمة العربية لهذا الكتاب عن «دار الساقي» تحت العنوان التالي: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي . ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، لندن ـ بيروت 1997.

284. انظر كتاب المستصفى للغزالي، الجزء الثاني، ص 122.

285. من هنا نتجت المقدمات «اللغوية» لكتب أصول الفقه. فكل كتاب من كتب أصول الفقه تسبقه عادة مقدمة في فقه اللغة العربية وعلومها، لأن النصوص المقدسة مكتوبة بها.

286. انظر المستصفى . الجزء الثاني، ص 123.

287. هنا يكمن المعنى الحقيقي لفعل «عقل» في القرآن. وقد برهنا على ذلك في إحدى دراساتنا المطولة. وهي تعني هنا أن الإنسان «يفكر» ـ بالمعنى البدائي للكلمة ـ بالحقائق المعطاة سابقاً أو المُوحَى بها، وليس بالحقائق التي يبحث الإنسان عنها ولا يتوصل إليها إلا بعد جهد جهيد وبعد أن يقطع مساراً طويلاً متقدماً إلى الأمام. إن كلمة «عقل» في القرآن تعني التأمل بشيء موجود سابقاً، لا استكشاف شيء مجهول في المستقبل. فالعقل هنا متجه نحو ما كان قد قيل أو عيش سابقاً، وليس نحو ما لم يُصَغْ أو يتبلور أو يُعَشْ بعد. انظر دراستنا: هل نستطيع التحدث عن العجيب المدهش في القرآن؟ بحث منشور في كتاب: قراءات في القرآن، الطبعة الثانية، منشورات تونس، 1991، ص 153.

.M.ARKOUN: Lectures du Coran . Tunis, 1991, p. 153

288. انظر كتاب محمد أركون المذكور سابقاً: التيار الانساني والعقلاني العربي في القرن الرابع الهجري . الصفحات من 366 ـ إلى 369. (الذي ترجمناه إلى العربية تحت العنوان التالي: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي . دار الساقي، 1997).

289. إننا نستشهد بديكارت هنا بمقصد تاريخي ونقدي. تاريخي: من أجل الإشارة إلى تشابه البنى العقلية في المناخ العربي ـ الاسلامي، والمناخ اللاتيني ـ المسيحي. ونقدي: لكي نحصر حدود السياج المغلق الذي اشتغل داخله العقل السيد المستقل في «الشرق» كما في الغرب.

290. كل واحدة من هذه التسميات الشائعة في الأدبيات القروسطية تتناسب مع لغة دينية معينة أو حساسية دينية معينة. ونحن نوحّدها هنا لكي نشير إلى ذلك المشروع المثالي للعقل المطلق المُجيَّش من قبل فكرة الواحد الأمثل والوحدة المضادة للكثرة أو للتعددية.

291. تعبير ناجح وموفق لجاك بيرك.

292. بمعنى حلم اليقظة كما بلوره غاستون باشلار.

293. انظر كتاب محمد أركون: التيار الانساني والعقلاني العربي في القرن الرابع الهجري . الفصل السابع. (الترجمة العربية اتخذت العنوان التالي: نزعة الأَنْسَنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي . منشورات دار الساقي 1997).

294. هذا الموقف لا يزال رازحاً حتى يومنا هذا. انظر كتاب المستشرق ج. هـ. جونيبول: مدى صحة أدبيات الحديث النبوي . منشورات بريل، 1969.

.G. H. Juynboll: The authenticity of the tradition litterature . Brill 1969

هذا الكتاب يمثل دراسة تاريخية ـ لغوية لأدبيات الحديث النبوي من أجل معرفة مدى صحة نسبتها إلى النبي.

295. ينبغي أن نضيف إلى ذلك الفن الذي يعبر الإنسان بواسطته عن «الرغبة الحارقة في البقاء». ولكن مكانة النشاطات الفنية في الإسلام لا تزال مجهولة. ونحن ننتظر من يدرس مختلف إنجازاتها في مختلف المجالات: من رسم، وموسيقى، وفن عمارة...الخ. قبل أن نحكم عليها.

296. وهذا ما لم يستوعبه حتى الآن الكثير من المسلمين، واليهود، والمسيحيين. ولهذا السبب فإننا نجهد في فرض إشكالية تتجاوز إرضاء التبحُّر الاكاديمي لكي تجعل علم التاريخ يلعب دوره في العلاج أو التطهير النفسي اللاشعوري. ونقصد بذلك تحرير النفوس من التصورات المشكَّلة عن الماضي. وهي تصورات فعَّالة جداً، ولكنها ذاتية. المقصود فعالة جداً من الناحية السوسيولوجية، أو من حيث الانتشار والتأثير على الناس. وهكذا نجعل ممكناً ممارسة البحث عن كل مشروطيات إنتاج المعنى. فالمعنى لا يتشكل إلا ضمن ظروف معينة أو إذا توافرت بعض الشروط الضرورية.

297. حول هوية «أبو نصر» هذا انظر مقدمة المحقق للكتاب الإعلام بمناقب الاسلام، ص 13.

298. انظر اندريه ميكيل: الجغرافيا البشرية للعالم الاسلامي، منشورات موتون 1967، ص 316 وما تلاها.

.A. Miquel: La géographie humaine du monde musulman. Mouton 1967, pp. 316 sv

299. ولهذا السبب، فإن ما سنقوله عن كتاب الإعلام ينطبق مع بعض التعديلات الضرورية في كل حالة على كل تلك الأدبيات الغزيرة الضخمة الناتجة عن المماحكة الجدالية بين المسلمين ـ واليهود ـ والمسيحيين. ففي هذا الصراع الجدالي الدائر بين الطوائف الثلاث منذ قرون عديدة نلاحظ أنهم جميعاً يستخدمون التبجيل: أي كل واحد منهم يدافع عن دينه ويهاجم الدينين الآخرين. والدراسات التي تحدثت حتى الآن عن المماحكة الجدالية بين الأديان الثلاثة تجهل منهجية التفكيك وأهدافها. أقصد تفكيك نظام الفكر الذي يهيمن على كل خطاب تبجيلي يتهم الآخرين بالزندقة أو الانحراف عن الخط المستقيم والدين الحق لمجرد أنهم يختلفون عنه. ينبغي الخروج من السياج المنغلق للزندقة والتكفير: أي تكفير كل شخص لا ينتمي إلى ديننا أو مذهبنا، والانتقال إلى فضاء آخر واسع مفتوح هو فضاء علم الأديان المقارن. والمقصود بذلك الاعتراف بمشروعية تعددية الأديان والمذاهب داخل المجتمعات البشرية. فهذه حقيقة واقعة وموضوعية.

300. انظر لوسيان غولدمان: الماركسية والعلوم الانسانية، منشورات غاليمار، 1970، ص 104 وص 110. وأما فيما يخص مصطلح الأسلوب الجماعي، فانظر كتاب الناقد الفرنسي ب. غيرو: مقالة في الأسلوب، منشورات كلينكسيك، باريس 1969.

.L. Goldmann: Marxisme et sciences humaines , Paris, 1970 pp. 104 et 110

.P. Guirand: Essai de stylistique , Klincksiek, Paris, 1969

301. الكل يعلم أن موقف لوسيان غولدمان فيما يخص الإبداع الفني عرضة للخلاف والجدل الشديد. لكن موضوع كتاب الإعلام وأهدافه يجعلنا نقف خارج هذه المناقشة. فكتابنا ليس كتاباً في الجماليات الأدبية، وبالتالي فلا مجال للخلاف.

302. وذلك طبقاً لتحديد قدمه رولان بارت في كتابه: الكتابة في الدرجة صفر أو درجة الصفر للكتابة . منشورات سوي، 1953، ص 24.

.R. Barthes: Degré Zéro de l›écture , Seuil, Paris, 1953 p. 24

303. لا يزال المسلمون في القرن العشرين يعترفون بالفعالية الثقافية والحضور الفكري للكتب من نوع كتاب الإعلام بمناقب الإسلام . أقصد الكتب التي تتوصل إلى درجة معينة من التماسك مثله. انظر بهذا الصدد خاتمة المحقق.

304. انظر كتاب أركون عن: التيار الانساني والعقلاني العربي في القرن الرابع الهجري. وقد ترجم إلى العربية ونشر عن «دار الساقي» تحت العنوان التالي: نزعة الأَنْسَنَة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي. ص 161 وما تلاها.

305. كنا قد بيّنا لماذا أن نظام الترتيب الأبجدي لجذور الكلمات هو الأفضل في مثل هذا النوع من الجرد والإحصاء. انظر بهذا الصدد دراستنا: مساهمة في دراسة معجم الأخلاق الاسلامية. بحث منشور في كتابنا: مقالات في الفكر الاسلامي، ص 319 وما بعدها.

.M. ARKOUN: Essais sur la pensée islamique. Paris, 1984. p. 319 sv

.contribution à l›étude du lexique de l'Ethique musulmane

306. انظر دراستي: كيف نقرأ القرآن؟ وهي منشورة في كتابي: قراءات في القرآن، الطبعة الثانية تونس، 1991.

.?M. ARKOUN: Lectures du Coran , 2e éd. Tunis 1991. Comment lire le Coran

307. تؤكد هذه الملاحظة على صحة إحدى نتائج علم الألسنيات والدلالات المعنوية الحديثة المضادة لعلم اللغويات الأرسطوطاليسية. وتقول هذه النتيجة: بأن معرفة جوهر كل شيء تبتدىء بمعرفة المعنى الأصلي أو الايتمولوجي للكلمة التي تدل على هذا الشيء. ومن المعلوم أن كلمة أتيمولوجيا (أي علم أصول الكلمات) étymologie ذات أصل يوناني. وهي مؤلفة من مقطعين اثنين: étumos وlogos وتعني معرفة «الصح» أو علم المعنى الحقيقي للكلمات. انظر بهذا الصدد تفسيرات العالم اللغوي الفرنسي المعاصر ب. غيرو في كتابه: علم أصول الكلمات، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1964.

.P. Guiraud: L'Etymologie , p.u.F. 1964

308. وهي تسميات مختلفة مطبَّقة على العامة أو الجماهير المغفلة والجاهلة.

309. فيما يخص هذا المفهوم الهام انظر كتاب الفارابي: كتاب الملّة، تحقيق محسن مهدي، بيروت 1968.

310. الكلمات الفرنسية المقابلة للكلمات العربية التالية: خبر، حديث، آثار، سنَّة، متن، تراث الرسول، كتاب، هي التالية على وجه الترتيب:

information, tradition prophétique, traditions, pratique habituelle et Tradition du prophète, texte, legs .de l'Envoyé, livre

311. إذن، هناك شبكة للمفاهيم العقلية أو الفلسفية، وشبكة للمفاهيم الدينية. وكل شبكة تعتمد على مجموعة كلمات مترابطة فيما بينها.

312. يقدم المحقق عن هذا المقطع تعليقاً تحديثياً بشكل سطحي وظاهري. وهذا يدل على نمط من القراءة الخالية من أي مسافة ابستمولوجية نقدية. أقصد بأن المحقق يبدو عاجزاً كمعظم الباحثين المسلمين عن اتخاذ مسافة نقدية بينه وبين قناعاته الحميمة عندما يكتب نصاً فكرياً. انظر مقدمته للكتاب، ص 28.

313. هكذا نجد أن العامري يلح من جهة على أهمية العقل وضرورة استخدامه، ولكنه يقول من جهة أخرى بأن هذا العقل لن يكتشف إلا ما كان قد اكتشفه الإيمان سابقاً. وبالتالي فما عليه إلا تكرار ذلك بلغته الخاصة.

314. ليس غريباً أن تكون المصطلحات الدينية هي الغالبة على الكتاب. فالفلسفة كانت طارئة على الساحة الثقافية العربية - الاسلامية. هذا في حين أن العلوم الدينية من فقه، وتفسير للقرآن، وحديث، وعلم كلام، كانت راسخة الجذور وتعتبر إسلامية صرفة. وبالتالي فلها مشروعيتها التي لا تمارى. وذلك على عكس الفلسفة التي كانت تبحث عن المشروعية دون أن تجدها إلا لفترة قصيرة أثناء القرنين الثالث والرابع للهجرة في المشرق، ثم حتى القرن السادس في المغرب (تاريخ موت ابن رشد).

315. من أجل ترجمة المصطلحات المُستشهَد بها هنا نحيل القارىء إلى دراستنا التالية: مساهمة في دراسة المعجم الأخلاقي الاسلامي. بحث منشور في كتابنا: مقالات في الفكر الاسلامي، ص 319 وما تلاها.

M. ARKOUN: Essais sur la pensée islamique. 3e éd. Paris. 1984. contribution à l›étude du lexique de .l'Ethique musulmane

316. انظر فيما يلي تحليلنا للعقيدة، عقيدة المؤلف بحسب ما هي واردة في كتاب: الإعلام بمناقب الاسلام.

317. يتخذ مفهوم الوعي الجماعي أهمية حاسمة بالنسبة لفهم ما يلي: كيف أن الكلمات نفسها في اللغة نفسها تثير تلوينات معنوية مختلفة، واهتزازات داخلية خاصة بحسب ما إذا كانت قد استُقبِلت من قبل حساسية مسيحية، أو يهودية، أو زرادشتية، أو سنية، أو شيعية...الخ. أنظر بهذا الصدد كتابنا عن النزعة الانسانية العربية في القرن الرابع الهجري، ص 176 وما تلاها.

318. إن الرؤيا التي اعتمدها العامري تقول ببعث الأرواح والأجساد معاً، وليس فقط الأرواح. أنظر الصفحة 135 - 137.

319. نصف هنا المعجم اللفظي والبنية النحوية للغة العربية. أقصد البنية التي تصل بين الفاعل/ والمفعول به، وكذلك منطق التضمين والتداخل، والمجريات الأسلوبية...الخ. وما يرفع من قيمتها أو أهمية استخدامها هو أنها لا تزال حيّة حتى الآن، بل ومهيمنة على الكتابة العربية المعاصرة. ولكن بما أن هذه الكتابة في الستينات والسبعينات كانت تهيمن عليها الايديولوجيا الثورية الاشتراكية،

فإن بنية الفكر اللاهوتي الديني كانت محجوبة أو مغطّاة بستار سميك من البلاغيات اللفظية والجدلية المدعوة خطأ «بالحديثة». (بمعنى أن الفكر العربي المعاصر ـ أي الفكر المكتوب باللغة العربية ـ ظل لاهوتياً قديماً حتى عندما كان يستخدم ألفاظ الثورة، والاشتراكية، والبعث، والتقدم...الخ. فالواقع أنه لم يحصل حتى الآن أي نقد جذري للبنية اللاهوتية المسيطرة على الفكر العربي منذ مئات السنين. وبالتالي فإنه لم يدخل بعد مرحلة الحداثة الفعلية. ولن يدخلها إلا بعد تفكيك البنية اللاهوتية القديمة. وهذا ما يفعله صاحب «نقد العقل الاسلامي») تعليق من المترجم.

320. ينبغي أن ندرس بشكل خاص نصوص الباقلاني، وعبد الجبار، وابن بابويه، والتوحيدي، وأخوان الصفاء...الخ. انظر بهذا الصدد كتابي عن نزعة الأنسنة في الفكر العربي. جيل مسكويه والتوحيدي الصادر عن «دار الساقي» ترجمة من هاشم صالح. وأما النسخة الأصلية الفرنسية فتحمل العنوان التالي:

M. ARKOUN: L'Humanisme arabe au IVe/Xe Siècle Miskawayh, philosophe et historien . 2 éd. J. Vrin. Paris 1982.

321. هذا ما يفعله أتباع مدرسة النقد الجديد في فرنسا (أي بارت وجماعته)، ثم اتباع منهجية علم النفس التاريخي، ثم ميشيل فوكو في كتابه اركيولوجيا المعرفة ...الخ.

Michel Foucault: L'Archélogie du savoir , Gallimard, Paris, 1969.

322. هذه الطريقة في التأليف مشتركة وموظَّفة في كبريات الأعمال التي ألَّفها بعض الفقهاء وعلماء الكلام من أمثال: الماوردي، والغزالي، وابن تيمية...الخ. انظر بهذا الصدد دراستنا: علم الأخلاق الاسلامي طبقاً للماوردي. بحث منشور في كتاب: مقالات في الفكر الاسلامي . باريس، 1984، ص 251 - 281.

M. ARKOUN: {L'Ethique musulmane d'après Mawardi}, in Essais sur la pensée islamique , Paris, 1984 pp. 251-281.

323. لا ينبغي أن نقيم المقارنة إلا بين أشياء من النوع نفسه. وينبغي ألا تُعمَّم على الجماعة كلها نقيصة لوحظت على بعض الأفراد فقط. انظر الصفحة 127.

324. انظر ما سنقوله فيما بعد عن العقيدة.

325. كلمة موضوعية ينبغي ألا تخدعنا هنا. فهي لا تعني الصحة أو الدقة في الحكم، وإنما تعني التعبير عن الآراء الشائعة آنذاك في عصر العامري، والتي كانت تعتبر موضوعية أو صحيحة من قبل الجمهور العام.

326. المعقولية القروسطية تعني نمط العقلانية الذي كان سائداً في العصور الوسطى والذي لا يزال سائداً حتى الآن بالنسبة لشرائح واسعة من المسلمين ممن لم تمسّهم الحداثة بعد.

327. يمكننا أن نضيف إلى ذلك قسماً كبيراً من البحوث التي تقوم بها العلوم الانسانية. فالفرضيات التي لا يمكن البرهنة عليها لبعض أنواع الفلسفة البنيوية، أو لفلسفة التاريخ تقلّل من أهمية العلم المعاصر.

328. فيما يخص الأقوال المأثورة، انظر أيضاً فيما بعد ما سنقوله عن كيفية قراءة القرآن.

329. إن الأقوال المأثورة تتناسب فعلاً مع الأفكار الواردة في كل فصل. وهذا ما يقوّي قيمتها بصفتها معايير لتحديد مقصد وصلاحية الخطاب «العلمي». وأما المجمل فيحيلنا إلى ما كنا قد دعوناه في مكان آخر بتشكيل الحكمة (انظر كتابنا عن النزعة الانسانية العربية في القرن الرابع الهجري، ص 243)، حيث نتحدث فيه عن كيفية تشكل الحكمة في الثقافة العربية ـ الاسلامية الكلاسيكية.

330. المسلمات البدهية لا تحتاج إلى البرهنة عليها لأنها فوق البرهنة. والحكم والأقوال المأثورة تفرض نفسها كحقيقة لا تناقش لمجرد أنها صدرت عن الأقدمين وتتمتع بهيبتهم.

331. فيما يخص كتب المختارات بصفتها تلبّي حاجة اجتماعية ـ سياسية وجمالية في آن معاً انظر: النزعة الانسانية العربية في القرن الرابع الهجري، ص 146 وما تلاها.

332. يقول العامري بالحرف الواحد: «إن العلوم الحكمية قد طعن عليها قوم من الحشوية، وزعموا أنها مضادة للعلوم الدينية، وأن من مال إليها وعني بدراستها، فقد خسر الدنيا والآخرة. قالوا: وليست هي إلا ألفاظاً هائلة، وألقاباً مزخرفة، زيّنت بمعان ملفقة، لينخدع بها الجاهل الغرّ، ويولع بها المتظرف الغمر. وليس الأمر كذلك. بل توجد أصولها وفروعها عقائد موافقة للعقل الصريح، ومؤيدة بالبرهان الصحيح، حسب ما توجد العلوم الملّية (أي الدينية). ومعلوم أن الذي حققه البرهان وأوجبه العقل، لن يكون بينه وبين ما يوجبه الدين الحق مدافعة ولا عناد» (ص 86 - 87).

333. هكذا نجد أن الهدف في نهاية المطاف هو خدمة العلوم الدينية. فالعلوم العقلية ليست إلا وسيلة لتحقيق ذلك، وليست غاية بحد ذاتها. فالعلوم الدينية هي أشرف العلوم بحسب منظور القرون الوسطى الاسلامية كما المسيحية. ينبغي ألا ننسى أن الفلسفة كانت خادمة لعلم اللاهوت طيلة العصور الوسطى الأوروبية كلها. ولم تتحرر من ربقة اللاهوت إلا في القرن الثامن عشر بعد انتصار التنوير وإثبات العلم الحديث لفعاليته.

334. يقول العامري بما معناه: يمكن للعلم الديني أن يصبح الأساس الذي ينهض عليه بنيان العلوم الأخرى. هذا في حين أنه لا يمكن لأي علم آخر أن يصبح قوياً بما فيه الكفاية لكي يؤسَّس عليه العلم الديني. ويقول بالحرف الواحد: «إن العلم الديني قد يصير أساساً تُبنى عليه سائر العلوم فإنه لن يقتبس إلا من المشكاة التي إليها تُعتزى الأوضاع الأولية لكل صناعة نظرية: أعني الوحي الالهي الذي لا يعرض الشك عليه، ولا يجوز السهو والغلط فيه. فأما العلوم الأُخَر فليس واحد منها بحيث يقوى على أن يؤسَّس عليه علم الدين، أو يقضي على شيء من أبوابه. فإذن العلم الديني لا محالة ينزل في ذاته منزلة أصول الصناعات النظرية ومبادئها في الصدق والقوة (ص 106). وانظر فيما بعد ما يقوله المؤلف عن مفهوم الوحي.

335. بالطبع فإنها عقلانية دوغمائية أو قسرية ضيقة. وذلك لأنها تفرض القناعات الذاتية وكأنها موضوعية، كما وتفرض العقيدة الإيمانية وكأنها مسلمات بدهية مبرهن على صحتها سلفاً. وهو يعتقد أنه يحاور المسيحيين أو أتباع الأديان الأخرى إذ يحاكمهم من خلال المعايير الاسلامية لا من خلال معاييرهم الخاصة بالذات. هذا يعني أن المقارنة الموضوعية بين الأديان كانت شيئاً مستحيلاً في القرون الوسطى، لأن المفكر آنذاك ما كان قادراً على إقامة مسافة بينه وبين معتقداته الحميمة.

336. انظر ما سنقوله لاحقاً عن العقيدة.

337. انظر كتاب الباحث ب. سباث: عشرون رسالة فلسفية وتبجيلية لمؤلفين عرب مسيحيين، القاهرة، 1939.

.P. Sbath: Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens , Le Caire, 1939

وانظر بشكل عام تلك الفهرسة الفنية التي جمعها الباحث ج.س. قنواتي في كتابه: مماحكة جدالية، وتبجيل، وحوار إسلامي ـ مسيحي، منشورات روما، 1969.

.G. C. Anawati: Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétiens, Rome, 1969

338. علم النفس التاريخي (La psychologie historique) هو أحد فروع علم التاريخ الحديث. وقد نشأ وتطور على يد مدرسة «الحوليات» الفرنسية وتحول فيما بعد إلى ما يدعى بتاريخ العقليات: أي دراسة عقلية الناس في فترة معينة من فترات الماضي. فهو علم نفس إذن ولكن لا يطبَّق على الناس المعاصرين وإنما على القدماء. فالناس في العصور الوسطى كانت لهم عقلية معينة وما كانوا يستطيعون تجاوزها حتى لو كانوا عباقرة. فمثلاً فكرة الإلحاد بالمعنى الحديث للكلمة كانت مستحيلة على التفكير في القرون الوسطى.

339. انظر المناظرة الشهيرة التي جرت بين السيرافي وبشر بن متى والتي استشهد بها التوحيدي في كتاب الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول، ص 108 ـ 128. وانظر أيضاً محسن مهدي في كتابه: علم المنطق في الثقافة الاسلامية الكلاسيكية، منشورات فايسبادين، 1970، ص 51 ـ 83.

.Muhsin Mahdi: Logic in classical Islamic culture, Wiesbaden. 1970 pp. 51-83

340. انظر كتاب الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، الجزء الأول، ص 125.

341. هذه الفكرة يمكن أن تُوسَّع كثيراً بمعونة الأدبيات المتركزة على مقولة إعجاز القرآن. انظر مادة «إعجاز» في الموسوعة الاسلامية بطبعتها الثانية. وقد كتب المادة المستشرق المعروف غوستاف فون غرونباوم.

.(Encyclopédie de l'Islam, 2e éd. I'jaz. (article de G.E. von Grumebaum

342. المعيار الابستمولوجي يخص المقصد العميق للمفكر. وأما المعيار المنهجي فتكمن مهمته في تحديد الأساليب التقنية التي تؤدي إلى تنفيذ المعيار الابستمولوجي أو تجسيده عملياً. وبالتالي فكلا المعيارين مرتبطان ببعضهما بعضاً.

343. حول هذا التمييز انظر كتابي عن النزعة الانسانية العربية في القرن الرابع الهجري. مسكويه فيلسوفاً ومؤرخاً. منشورات فران، باريس، 1982، ص 195 وما تلاها.

ملاحظة من المترجم : كنت قد ترجمت عنوان هذا الكتاب حتى الآن بأشكال مختلفة. وهذا أكبر دليل على مدى صعوبة ترجمة المصطلحات من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية. والواقع أنه صدر عن «دار الساقي» في لندن تحت العنوان التالي: نزعة الأَنْسنَة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، 1997. ولكني كنت دائماً أفضل ترجمته على النحو التالي: التيار الإنساني والعقلاني العربي في القرن الرابع الهجري، جيل مسكويه والتوحيدي. مهما يكن من أمر فإن العنوان بالفرنسية هو التالي:

M. ARKOUN: L'Humanisme arabe au IVe/Xe Siècle. Miskawayh, philosophe et historien . J.Vrin, 1982.

344. أقول ذلك وأنا أفكر بالدور الذي لعبه المعتزلة الأوائل والفلاسفة الأوائل في هذا المجال. ينبغي أيضاً أن نقيّم الدور الذي لعبه الأدب بالمعنى الواسع والكلاسيكي للكلمة: أي الأدب كما مثّلته شخصية كبيرة مثل الجاحظ، وكما جسّده أيضاً كتّاب القرن الرابع الهجري الذي جاؤوا بعده. وبدلاً من الاستمرار في دراسة «الأنواع» اللاهوتية، والفقهية، والفلسفية، والأدبية، بشكل منفصل، فإنه من الضروري، كما نلاحظ، أن نتحدث عن الفكر الاسلامي بالمعنى الواسع والعريض للكلمة. أقصد المعنى العام والمنفتح على مختلف الفعاليات المتضامنة للروح في اللغة والسياقات التاريخية والاجتماعية الثقافية المتغيرة. بمعنى آخر ينبغي أن ننظر إليه في وحدته المتكاملة التي تضم كل هذه الأنواع من الكتابة. فهناك رابط جامع بينها على الرغم من اختلافها.

345. كما يدل على ذلك هامش للمؤلف ورد في الصفحة (120).

346. هذا المقطع يعبر فعلاً عن حالة عدم التمايز بين الوعي التاريخي/والوعي الأسطوري. ونقصد بالوعي التاريخي ضرورة التغيير الحاصل عن طريق مرور الزمن، بل وضرورة حصول التقدم. وتدل على ذلك الصفحات 102 ثم 154 - 155 في كتاب العامري. وأما الوعي الأسطوري فيتمثل بالعودة إلى الزمن التأسيسي للإسلام الأولي. وهي عودة مستحيلة بالطبع، ولذلك قلنا عن الوعي الذي يحنّ إليها أو يعتقد بإمكانية إعادتها أو العودة إليها بأنه أسطوري. صحيح أن الفلسفة العربية الإسلامية تؤكد نفسها كتيار فكري ديناميكي يزرع الحيوية في الساحة الثقافية الاسلامية، ولكنها هي أيضاً خاضعة لأسطورة الأصل التأسيسي أو المقدس. كما أنها خاضعة بشكل عام لتلك الموضوعاتية التاريخية - المتعالية التي لا تزال مستمرة حتى يومنا هذا، حتى في بعض تيارات الفكر الأوروبي. والمقصود بالموضوعاتية التاريخية المتعالية أن لجميع أحداث التاريخ غائيّة أو قصديّة تتجاوزها أو تتعالى عليها. ولكن المنهجية الحديثة لعلم التاريخ تنفي التعالي وتأخذ الأحداث ضمن مشروطيتها المادية الثقيلة كما هي. فلا أحد يعرف إلى أين يتجه التاريخ بشكل مسبق، ومعظم التنبؤات بحركة التاريخ فشلت أو كُذِّبت من قبل التاريخ نفسه (انظر ما حصل للماركسية مثلاً). وبالتالي فينبغي أن نأخذ أحداث التاريخ كما هي، وأن ندرسها في كل موضوعيّتها الباردة دون أن ننظر إليها بشكل مسبق من خلال منظور مسيحي أو إسلامي أو ماركسي...الخ. وقد بلور هذه المنهجية في علم التاريخ الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو في كتابه أركيولوجيا المعرفة . وعنه أخذ أركون المصطلح وطبَّقه على دراسة الفكر الاسلامي في القرن الرابع الهجري.

انظر:

Michel Foucault: l'archéologie du Savoir , Gallimard, 1969.

347. بمعنى أن اللحظة الأساسية للتاريخ موجودة في الماضي لا في المستقبل: إنها لحظة الوحي القرآني. وكل ما عداها باهت بالقياس إليها. والتاريخ لن يأتي بشيء جديد حتى نهاية الزمن...

348. انظر بحث محمد أركون: «علم الأخلاق والتاريخ طبقاً لكتاب تجارب الأمم». وهو منشور في كتاب: مقالات في الفكر الاسلامي، الطبعة الثالثة، 1982، ص 51 وما تلاها.

M. ARKOUN: Essais sur la pensée islamique . Paris. 1984. éthique et histoire d'après les Tajarib al-umam.

349. هذا يعني أن تحليل كتاب واحد يؤدي إلى استخلاص السمات العامة المشتركة لكل الفكر الاسلامي الكلاسيكي بكل اتساعه ومحدوديته على السواء. إن كتاب العامري يقدم لنا صورة عن البنية المعرفية الشائعة في تلك الفترة.

350. كما يبرهن على ذلك تحليل مفهوم الجهاد من قبل العامري. فمن الواضح أن ترجمة هذا المصطلح بكلمة (guerre sainte) الفرنسية شيء غير كاف، بل وخطر. والكلمة الفرنسية تعني: الحرب المقدسة.

351. وهذا مبدأ مستمر ودائم لكل الأخلاق الاسلامية الكلاسيكية. وهو مرتبط بالمفهوم التوجيهي والأساسي: المصلحة العامة.

352. إذا كنت قد فهمت كلام أركون جيداً فهذا يعني أن التشكيلة المنطقية المركزية التي بلورها العامري كانت تهدف إلى خدمة الصورة المثالية للتاريخ الاسلامي. بهذا المعنى فهي خيالية - أو أيديولوجية - إلى حد كبير. لماذا؟ لأن التاريخ الاسلامي، كغيره من التواريخ، مليء بالحروب، والمناورات، والصراعات، والانشقاقات، الخ، بقدر ما هو مليء بالإنجازات، ولكن المؤلف لا يأخذ التاريخ الواقعي بعين الاعتبار إلا لكي يثبت مدى عظمة ومثالية التاريخ الصحيح، الذي ركّبه ذهنياً بمساعدة المقولات المنطقية للفلسفة من جهة، ثم الأقوال المأثورة، والآيات القرآنية، والأحاديث النبوية من جهة أخرى بهذا المعنى فهو سجين السياج العقلاني المركزي الذي ركّبه تركيباً والذي لم يتجسد على أرض الواقع في أي يوم من الأيام. فهناك دائماً مسافة بين التاريخ المثالي/ والتاريخ الواقعي الأرضي.

353. هنا يكمن الفرق بين دفاع العامري عن الدين ودفاع أهل الحديث والتقليد. فهو يعترف على الأقل بضرورة استخدام مناهج علم المنطق والفلسفة من أجل إثبات أفضلية الدين الاسلامي على غيره. وهو بذلك يعترف ببعض الأهمية أو القيمة للفلسفة والمنطق.

أما هم فلا يعترفون بأي شيء من هذا القبيل، ولا يعتقدون بأن الدين بحاجة إلى مساعدة أي شيء آخر لإثبات أفضليته وأولويته. فعلم البشر لا قيمة له بالقياس إلى علم الله. هنا تكمن ميزة العامري بالقياس إلى رجال الدين والفقهاء المنغلقين داخل أسوار العلوم التقليدية الاسلامية.

354. الفلسفة تلعب دورها أيضاً كعقيدة مثل الدين في الساحة الاسلامية. للبرهنة على ذلك بشكل مطول، انظر كتابي: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي . منشورات «دار الساقي»، لندن ـ بيروت، 1997. ص 195 وما تلاها، ثم في أماكن متفرقة.

M. ARKOUN: L'Humanisme arabe au IVe/Xe siècle Miskawayh, philosophe et historien . J. Vrin, .Paris 1982, pp 195 sv. Passim

355. من الممتع أن نلاحظ المكانة التي أُوليت للجهاد في هذا التعداد، هذا في حين أن الشهادة لم تذكر! أقصد الشهادة الإيمانية: أشهد أن لا اله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله.

356. وهذا ما يفسر سبب التوتر أو الصراع الذي حصل بين العقيدة الفلسفية، والعقيدة الدينية «الأرثوذكسية» كما ترسخت عليه لدى الأشاعرة، ثم بشكل أكثر جذرية وقوة لدى الحنابلة. وقد وضعنا كلمة أرثوذكسية بين قوسين لأنها ليست أرثوذكسية (أي صحيحة، مستقيمة) إلا من وجهة نظر أصحابها: أي الأشاعرة والحنابلة. فالمذاهب الأخرى تزعم أيضاً بأنها تمثل الإسلام الصحيح أو الأرثوذكسي المستقيم. انظر بهذا الصدد كتاب المستشرق الفرنسي هنري لاوست: الشهادة الإيمانية لابن بطة، دمشق، 1958.

.Henri Laoust: La profession de foi d'Ibn Batta , Damas 1958

تعليق من المترجم : هذا يعني أن الصراع بين الفلسفة/والدين، أو بين العقل/ والإيمان حصل في الساحة الثقافية العربية ـ الإسلامية قبل أن يحصل في الساحة الأوروبية المسيحية بثلاثة قرون على الأقل.

357. يمكن للقارىء أن يجد نصوصاً عديدة بمساعدة الفهرس الملحق بكتاب الإعلام بمناقب الإسلام . انظر بهذا الصدد كلمة «علم» ومشتقاتها، وانظر كلمة «مصلحة» أو «أمر» ومشتقاتهما.

358. انظر بحث محمد أركون: المعجم اللفظي لعلم الأخلاق الاسلامي، ثم علم الأخلاق والتاريخ طبقاً لكتاب «تجارب الأمم» لمسكويه. هذان البحثان منشوران في كتاب: مقالات في الفكر الاسلامي، الطبعة الثالثة، 1984، منشورات ميزون نيف اي لاروز، باريس.

.M. ARKOUN: Essais sur la pensée islamique. Maisonneuve et la rose. paris. 1984

.Lexique de l'éthique musulmane -

.éthique et histoire d'après les Tajarib al-Umam -

359. انظر مثلاً: الصفحات 167، 202، 207...الخ.

360. من الممتع أن نلاحظ هنا كيف كان ينظر العامري ومعاصروه من المسلمين الآخرين إلى البواعث الحقيقية التي تدفع «بأهل الذمة» إلى ممارسة الفعاليات الفكرية أو الثقافية. والمقصود بأهل الذمة بعض المفكرين العرب الذين كانوا يعتنقون الديانة اليهودية أو المسيحية والذين أثروا على الثقافة الكلاسيكية.

361. لم يخرج الفكر من السياج اللاهوتي المغلق إلا بعد عصر التنوير وفي أوروبا فقط. أما عندنا فلا يزال سجين هذا السياج الذي تشكل منذ قرون عديدة. بالطبع هناك محاولات للخروج من السجن، ولكنها قليلة جداً.

362. يمكن اعتبار فكر محمد أركون كله بمثابة تفكيك لهذا السياج المغلق والراسخ منذ العصور الوسطى. وهذا هو معنى نقد العقل الاسلامي. إنها محاولة لتبيان كيفية تشكل هذا العقل في العصور الأولى وكيفية ترسخه فيما بعد بصفته عقلاً مثالياً مطلقاً لا يناقش ولا يمس. ومن الواضح أنه لا يمكن أن يحصل أي تحرير في الأرض العربية أو الاسلامية إن لم نبتدىء بتفكيك هذا الانغلاق التاريخي المزمن. ولكن من كثرة ما سيطر وترسخ فإننا اعتقدنا أنه أزلي أو أبدي. في الواقع، إن العقل الاسلامي هو عقل تاريخي: أي له لحظة انبثاق تاريخية محددة تماماً ويمكن الكشف عنها. وما إن تنكشف تاريخية العقل الاسلامي حتى تحصل زلزلة أرضية تشبه الزلزلة الفكرية التي حصلت في أوروبا بعد الكشف عن تاريخية العقل اللاهوتي المسيحي...

363. من وجهة النظر هذه، فإن فكر الفلاسفة أو فكر الفلسفة النبوية هو في أصولية الفكر السنّي نفسها. فالمثالية الذهنية للفلاسفة، والرؤية الفوق تاريخية للسنة تهدفان إلى تنشيط التاريخ المحسوس وتوجيهه عن طريق القيم العليا (كالله، أو الوحي، أو النبي، أو الإمام). ولكن مع ذلك يوجد بعض الخلاف. فلدى السنة نلاحظ أن الرأي والقياس والحديث ونوعاً معيناً من تفسير القرآن واستخدامه، كل هذا يؤدي إلى هيمنة اصطناعية ومتنطّسة على التاريخ، أكثر مما يؤدي إلى تنشيط التاريخ. انظر بهذا الصدد أدبيات الحيل التي كان يخترعها الفقهاء لحل مشاكل معينة.

364. المقصود بالقراءة المتقطعة هو أن المسلمين يقتطعون الآية من سياقها التاريخي ويطبقونها على حالات أخرى لا علاقة لها بالحالة الأولية التي نزلت من أجلها. في الواقع، إنه ما دامت تاريخية القرآن لم تنكشف للمسلمين حتى الآن فإنهم سوف يستمرون في عملية القراءة هذه.

365. وبالطبع فهي محبَّذة من قبل كتب المختارات التي تحدثنا عنها آنفاً.

366. هذا التضاد كان قد شرح بشكل موسع من قبل الباحثة الفرنسية جوليا كريستيفا في كتابها: أبحاث من أجل علم التحليل المعنوي والدلالي.

-Julia Kristéva: Recherches pour une sémanalyse. Seuil, 1969.

367. ينبغي أن ندرس من وجهة النظر هذه كل أدبيات تفسير القرآن التي ظهرت في التاريخ الإسلامي منذ البداية وحتى اليوم.

ملاحظة من المترجم: لو درست كل تفاسير القرآن منذ الطبري وحتى اليوم، لاكتشفنا كيف يفهم كل جيل من المسلمين هذا النص التأسيسي. ولكنَّا عرفنا كيف يتغير فهمه بتغيّر العصور والأزمان. فكل جيل له حاجياته الثقافية وإمكانياته الفكرية والعقلية التي تختلف عن الجيل السابق. ولغة المفسرين اليوم غير لغة الطبري في القرن الثالث...

ولكن التفسير الحقيقي ـ أو التاريخي ـ للقرآن هو ذلك الذي يظهر اليوم على يد كبار المستشرقين الذين يساهمون في تشكيل الموسوعة القرآنية الضخمة التي ستطبع في هولندا. فهنا سوف يُطبَّق لأول مرة المنهج التاريخي ـ اللغوي على النص القرآني لكي يضيئه من الداخل بشكل لم يسبق له مثيل من قبل. ثم لكي يربطه بظروفه التاريخية التي ظهر فيها لأول مرة (أي في القرن السابع الميلادي وفي شبه الجزيرة العربية).

الفصل السادس: من أجل تعليم الانتربولوجيا الدينية

لقد آن الآوان لكي تهتم رابطة المستعربين الفرنسيين بالمناقشة الدائرة منذ حوالى العشر سنوات حول ليس تعليم الأديان، وإنما تعليم التاريخ المقارن للأديان، هذا التعليم المُخصب والمغتني عن طريق الأشكلة الانتربولوجية للظاهرة الدينية[368]. لا ريب في أن المستعربين يسمعون الكثير عن الاسلام طيلة فترة دراستهم من شهادة الليسانس الى شهادة التبريز. ولكني أستطيع التأكيد بعد ثلاثين سنة من التعليم في السوربون أن ما يتعلمونه عن الاسلام لا يخوّلهم أبداً على مستوى التعليم الثانوي أن يقدموا معرفة جادة عن الظاهرة الدينية. أقصد معرفة ترفع من قيمة ومعنى ممارسة الفكر العلماني وتطبيقه، هذا التعليم الغالي جداً على التراث الجمهوري. فالاسلام لم يستفد حتى الآن على مستوى البحث من المكتسبات الجديدة والتساؤلات المبتكرة للعلوم الاجتماعية المطبَّقة على الأديان[369]. بالطبع، فإن هذه التساؤلات والمكتسبات لا تزال غير كافية حتى الآن، ولكنها مهمة وضرورية[370]. ففيما يخص الأديان ينبغي على العلوم الاجتماعية أن تجذّر أكثر من تساؤلاتها حول الذات الانسانية أو الشخص البشري. ومعلوم أنهما يمثلان الموضوع الأساسي والذات الدارسة للأديان في آن معاً. ولكن طلابي المتخرجين كانوا يحتجون عليّ دائماً قائلين بأن المستعربين تكمن مهمتهم في تدريس اللغة العربية والأدب العربي، بالإضافة إلى بعض عناصر الحضارة العربية، ولكن بدون الاهتمام باللاهوت، أو بالتفسير، أو بالفلسفة الاسلامية. وهذا الاعتراض مقبول من قبل وجهة النظر الرسمية التي تعرف فقط شهادة الليسانس والتبريز للغة العربية وآدابها.

على الرغم من كل التقصير الذي حصل في الماضي، فإنه من الأفضل أن نستدركه ولو متأخرين على ألاَّ نستدركه أبداً. ولكن ينبغي على المسؤولين عن برامج التعليم والامتحانات والمسابقات أن يستكملوا بسرعة الوسائل التي تمكّنهم من إعادة التفكير في اللغة والثقافة العربية مع عدم فصلهما عن الاسلام[371]، الذي غذّاهما منذ انبثاق الظاهرة القرآنية بصفتها ظاهرة تخص اللغة، والثقافة، والفكر في آن معاً. ولكن إذ أقول هذا الكلام لا ينبغي أن يُفهم منه نقل ما يعلّمه التراث الاسلامي عن الاسلام أو عن الدين بشكل عام، كما هو إلى اللغة الفرنسية أو أية لغة أوروبية أخرى. لماذا؟ لأننا إذا ما فعلنا ذلك سوف ننتهك بسبب الجهل الابستمولوجي والمنهجي المبادىء العلمانية التي يتطلبها بالضرورة التعليم الحديث للظاهرة الدينية[372]. ينبغي أن نتحاشى هذا الانحراف الخطير بأي ثمن.

فتعليم الظاهرة الدينية كما أمارسه منذ بداية تعليمي في ثانوية الحراش بالجزائر (ميزون كاريه سابقاً) يهدف إلى تحقيق غايتين متكاملتين:

1 ـ الاهتمام بالبعد الديني للوجود التاريخي للبشر في كل العصور وعلى مستوى كافة التشكيلات أو الفئات الاجتماعية.

2 ـ إقامة مسافة نقدية بيننا وبين العقائد الأكثر رسوخاً وتجذّراً وتقديساً. أقصد العقائد المُسْتبطنة عمقياً من قبل الذات الانسانية في مختلف الثقافات البشرية[373]. ذلك أن العلمانية المفهومة جيداً هي نتاج الحداثة النقدية. والأديان لن تشكل أبداً خطراً على التعليم العلماني العام إذا ما عرفنا كيف ندرسها. بل على العكس سوف تكون لها ميزة لا تعوَّض، ميزة لا تمتلكها أية مادة دراسية أخرى. وأقصد بها تدريب الشبيبة على إقامة مسافة نقدية بينهم وبين العقائد والقيم التي تشرّبوها منذ نعومة أظافرهم، والتي تشرط بشكل حميمي آراءهم وحججهم عندما ينخرطون في المجادلات مع الأديان والثقافات الأخرى[374].

عندما ألقي نظرة إسترجاعية على مساري التعليمي الطويل في السوربون وعلى تجربتي مع عدة أجيال من الطلاب ذوي الأصول الثقافية والدينية المختلفة، وكذلك على احتكاكاتي المباشرة مع جماهير المستمعين ومع زملائي في شتى جامعات العالم، فإني أستطيع أن أدلي بالشهادة التالية: لقد سُجِن الدين في أوروبا داخل مجال الحياة الخاصة على أثر الانتصار السياسي للدولة العلمانية بمعنى الحياد السلبي لكلمة علمانية[375]. وحذفت بالتالي من المناقشات العامة الدائرة حول التربية مشاكل عديدة لا يحق للعلوم الاجتماعية، ناهيك عن الفلسفة، أن تتجاهلها أو تقلّل من قدرها، أو تحتقرها بصفتها تلك. ولكن للأسف هذا ما حصل. فالدولة «الحيادية» إذ رمت الدين داخل جدران الحياة الخاصة للفرد، أمّمت الدين بالضرورة أو في الواقع الفعلي. كيف؟ عن طريق تحجيم تجلياته الفكرية والثقافية والشعائرية داخل الفضاء العام للمجتمع[376]: أي في المكان الذي تحصل فيه المناقشات والصراعات الأكثر تثقيفاً بين التيارات المختلفة. صحيح أن تأميم الدين في الدول العلمانية لا تصحبه الإكراهات القسرية نفسها ولا يولّد النتائج التعصُّبية والظلامية نفسها التي تفرضها الدول المدعوة إسلامية على الاسلام. فالعلمانية الديناميكية والمنفتحة التي تقيم مسافة نقدية بينها وبين عقائد جميع الأديان تبدو مشلولة في البلدان الاسلامية أكثر منها في البلدان الديموقراطية[377]. هذه حقيقة واقعة لا مراء فيها. ولكن في كلتا الحالتين نلاحظ نوعاً من الاحتقار للدين بصفته ذروة للسيادة الروحية والأخلاقية. انظر بهذا الصدد مثلاً الانتقادات المتعجرفة الموجَّهة

إلى البابا وإلى الكنيسة بشكل عام. بالطبع فإن المنتقدين يراقبون أنفسهم أكثر فيما يخص اليهودية. ولكنهم يستمتعون حقيقة في التشهير بهمجية الاسلام وتعصّبه. لم يعد للدين الحق في أن يقول أي شيء فيما يخص مجال المعرفة العلمية. بل لقد فقد حتى إحدى وظائفه الأكثر قيمة: وأقصد بها تعليم الحكمة. وأصبح التحدث عن الدين علامة على التأخر العقلي، أو المحافظة من الناحية السياسية، أو الجهل العلمي. وبالتالي فلا يحق لنا أن نضيع الوقت الثمين لتلامذة المرحلة الابتدائية والثانوية والطلاب الجامعيين في التحدث عن أشياء لا معنى لها كالدين! لا يحق لنا أن نجبرهم على تلقي تعاليم باطلة عفا عليها الزمن... أقول ذلك وأنا أتحدث عن الدول العلمانية الديموقراطية[378]. فما بالك بالدول الشيوعية التي فرضت الإلحاد الرسمي فرضاً طيلة فترة مديدة على شعوب بأسرها وأجيال شابة متتالية؟! لقد فرضت عليهم التعاليم الايديولوجية الظلامية بإسم المادية الجدلية أو المادية التاريخية أو الماركسية ـ اللينينية[379]...

على الرغم من كل هذه الشكاوى المتشائمة، إلا أني أشعر بالسعادة لأن جهودي التي بذلتها منذ أكثر من عشر سنوات لإقناع المسؤولين الفرنسيين بتأسيس المدرسة القومية للدراسات الاسلامية في باريس قد كلّلت بالنجاح أخيراً. وطالما تحدثت عن الحاجة الماسة فكرياً وعلمياً وثقافياً وسياسياً لهذه المدرسة العتيدة. إني أشعر بالسعادة فعلاً لتحقّق آمالي فيما يخص هذا المشروع الكبير. وكان ذلك بفضل تعاون وتفهّم العديد من الوزراء في الحكومة الفرنسية الحالية. وأشعر بالسعادة لفرنسا، ولمستقبل العلمانية المنفتحة والمتجددة، ولمستقبل الفكر الاسلامي والإسهامات التي يمكن أن يقدّمها لتعليم الظاهرة الدينية[380]. ولكن أظل مع ذلك قلقاً جداً. لماذا؟ لأني اخشى ألاّ يحترم المدرّسون الذين سيعلّمون فيها المواقع الابستمولوجية، والغايات المعرفية، والأهداف العملية التي ألهمت مشروع التأسيس، والذي أشرفت عليه أنا شخصياً. وأريد أن أقول هنا ما يلي: لا ينبغي على السلطات المشرفة عليها أن تسمح بأي حال من الأحوال بابتذالها أو امتهانها عن طريق إخضاعها لأقسام الاستشراق أو الدراسات العربية في جامعات فرنسا، وأوروبا، وأميركا. ولكن الشيء الأكثر أهمية هو التالي: لا ينبغي بأي حال من الأحوال أن نسمح بأن تدخل إلى هذه المدرسة الممارسات التبجيلية والحركيّة السياسية السائدة في كليات الشريعة والمعاهد الدينية التقليدية في المجتمعات الاسلامية[381]. سوف أحاول أن أوضح هنا الطموحات التربوية والثقافية والبحثية العلمية لهذه المدرسة التي طال انتظارها. وسوف أستعيد لأجل ذلك نصاً كنت قد كتبته عام 1991 عن تعليم الانتربولوجيا الدينية. كما سوف أستعيد نصاً كنت قد كتبته مؤخراً ودافعت فيه عن فكرة التفاعل بين

الثقافات وعن الفعالية الابداعية في المجتمعات الديموقراطية المتعددة الثقافات. سوف نرى فيما بعد كيف أن إدخال تعليم الظاهرة الدينية يؤدي إلى توسيعات أو تحريرات ثقافية ومعرفية لكل ما نقل إلينا حتى الآن تحت اسم الدين والتراثات الدينية[382].

إعادة كتابة التاريخ

لقد حظيت فرنسا بالامتياز التالي في السنوات الأخيرة: وهي أنها عاشت أو شهدت مناقشات صاخبة وعنيفة ومتأثرة بالمشاعر اللاعقلانية إلى حد كبير. ولكن الكثيرين من الفرنسيين نسوا ذلك الآن، أو شكلوا عنه ذكرى سلبية. فما بقي عالقاً في أذهانهم عن الصراعات التي دارت حول قصة سلمان رشدي، أو مشكلة الحجاب الاسلامي، أو تدنيس مقابر اليهود في مدينة كاربنترا، أو حرب الخليج، لا يدعو للارتياح كثيراً. في الواقع إن المجتمعات الحديثة والغنية تسرف في استهلاكها للأفكار[383]. أقصد بأنها تستهلك الأفكار بلا حساب، ولا ذاكرة، ولا رغبة في التقدم. أليس من المدهش أن نلاحظ بأية سهولة وسرعة، بل وحتى لامبالاة انتقل الجمهور الفرنسي من التعبئة الدرامية ضد صدام حسين، إلى الخطاب الانساني عن الأكراد، ثم إلى الاهتمامات العادية للداخل الفرنسي ذاته؟

أقول ذلك ونحن نعلم أن جميع المشاكل المتعلقة بهذه القضايا المذكورة لا تزال رازحة وتتطلب تشخيصاً وعلاجاً. بل ويمكن القول بأن هذه المشاكل تظل مطروحة بشكل سيء، أو مطموسة، أو حتى غير مطروحة بالمرة. لقد شكّلوا في فرنسا المجلس الأعلى لدمج المسلمين، بل وشكلوا مع جان لويس بيانكو[384] وزارة كاملة للدمج أو للصهر والاستيعاب كما كانوا يقولون في زمن الجزائر الفرنسية. ولكن هذه الهيئات والمؤسسات لا تحظى باهتمام الرأي العام الفرنسي، أو قل إنها تظل خارج نطاق اهتمامه وإمكانيات معرفته. إن الفكر الرسمي[385] لدمج المغتربين في قوانين وثقافة النظام الجمهوري يظل المرجعية العليا بالنسبة لجميع أولئك الذين يمسكون بالقرار على كافة الأصعدة والمستويات في الإدارة الجمهورية. إن المناقشات الحادة والتفاعلية بين فئة الأقلية من المغتربين ذوي الأصول المختلفة وبين الفرنسيين الأصليين (ولا أجرؤ أن اقول ذوي الأصل الخالص أو العرق الصافي) أقول إن هذه المناقشات لا تستطيع التوصل إلى فرض نفسها من أجل فتح آفاق جديدة على ما ينبغي أن يكون عليه التفاعل الثقافي والتفاعل الابداعي في مجتمع متعدد

الأعراق، والطوائف، والثقافات. ولا أحد يهتم في أن ينبّه الفرنسيين إلى أن التعددية هي حظ ونعمة بالنسبة لفرنسا ولكل المجتمعات الأوروبية التي تستقبل مواطنين من مختلف أنحاء العالم.

لنتفحص الآن حالة هؤلاء المهاجرين المسلمين المُعْتَبرين بأنهم مصدر الكثير من المشاكل الاجتماعية والسياسية. فما داموا متروكين عرضةً للسيطرة الايديولوجية لحكوماتهم المختلفة[386]، وما داموا خاضعين للمواعظ الدينية الامتثالية لأئمة الجوامع الذين لا يملكون أية ثقافة اسلامية[387] ولا أي انفتاح على الحداثة المحيطة بهم، فإنه لمن المؤكد أنهم سوف يغوصون أكثر فأكثر في الهامشية والخوف من محيطهم الأوروبي والشعور بالقلق في مجتمع معادٍ لهم، مع الإحساس المؤلم بالقطيعة مع بلدانهم الأصلية: أي القطيعة مع الهوية. وعلى الرغم من ذلك، فإن هؤلاء المغتربين «غير القابلين للاندماج أو الانصهار» بسبب انغلاقهم داخل إسلام خيالي، قد أجبروا فرنسا على طرح أسئلة جديدة أو الاصطدام بأسئلة قديمة، كانت فرنسا تعتقد أنها حلّتها نهائياً منذ القرن الثامن عشر.

قلت أسئلة بالجمع ولم أقل سؤالاً بالمفرد. وذلك لأني لا أتحدث هنا عن الدين بالمعنى الضيق للكلمة، أي بمعنى الطائفة المحصورة في جملة من العقائد واللاعقائد وفي الطقوس الشعائرية وأزياء الملابس والمحرّمات الغذائية. والواقع أن المسلمين يظهرون دينهم على هذا النحو في المجتمعات الأوروبية، وبالتالي فإن هذه المجتمعات مضطرة لأن تشكل عنهم صورة من خلال ما يبرزونه أو يتعلّقون به[388]. لا. إني أتحدث عن شيء آخر أكبر وأهم. في الواقع، إن فرنسا وجميع الأوروبيين مدعوّون لإعادة قراءة تاريخ الثورة الفرنسية الكبرى وولادة القانون المدني بين عامي 1800 - 1804 وفكر القرن التاسع عشر، وذلك في مواجهتهم لمشكلة الاسلام والمغتربين. كان بورتاليس قد ألقى خطاباً تمهيدياً في مجلس الدولة بخصوص تحضير القانون المدني[389]. ويحتوي هذا الخطاب على الجملة التالية ذات الدلالة الشديدة على فترة بأسرها: «وفجأة تحصل ثورة كبرى. وراح الثوار يهاجمون كل التجاوزات التعسفية وكل الامتيازات غير المبرَّرة. وراحوا يناقشون جميع المؤسسات. فالمؤسسات الأكثر صلابة ورسوخاً راحت تتهاوى بمجرد كلمة تصدر عن خطيب مفوّه. ولم تعد لها جذور في العادات والتقاليد ولا لدى الرأي العام. وراحت هذه النجاحات الثورية تشجع بعضها بعضاً. وقريباً راح الحذر الذي يسمح بكل شيء يفسح المجال لكي تحل محله الرغبة في تدمير كل شيء».

يا لها من فترة سعيدة تلك التي يعلن فيها عقل التنوير فرحته وانتصاره وثقته بقدرته الهائلة على الاستكشاف، وإطلاق الأحكام، واتخاذ القرارات. كان عقل التنوير[390] آنذاك يعيش في عيد دائم، في بهجة مستمرة. ولم تكن هناك أية عقبة ذهنية أو خارجية تبطىء أو تعرقل فتوحاته وتقدمه باتجاه التوصّل إلى القانون ـ الحق أو الحق ـ القانون. وهذا مفهوم غني وخصب ولكنه مخفَّف أو مفرغ من الشحنة الأنطولوجية التي أدخلها القرآن، ثم الفكر الإسلامي على أثره، إلى مفهوم الحق . وراح عقل التنوير يقلّص المسيحية إلى مجرد عقيدة شخصية أو خاصة. وراح يقفز فوق رأس القرون العديدة والمتطاولة للدين المسيحي لكي يتصل بالقانون الروماني أو بكتاب جوستينيان[391]، وأخذ يهتم بالثقافات الكبرى للقانون الطبيعي. ثم جاءت الجمهورية الثالثة في فرنسا لكي تطبق كل ذلك. ونعلم كيف حوّلت فرحة الروح في زمن الثورة الكبرى وكذلك الإيمان بالتقدم إلى نوع من العبادة المقدسة التي حلّت محل العبادة المسيحية. وكانت عبادة معيارية، وتكرارية، استنساخية مثلها في ذلك مثل العبادة الدينية التي حلت محلها. وهذه العبادة الجديدة أصبحت تُدرَّس في نظام التعليم العام، الالزامي والمجاني والعلماني للدولة[392]. ونتج عن ذلك تعليم «علماني» للتاريخ، وللتثقيف المدني، وللقانون، ولعلم الاجتماع، ولعلم الأعراق الاستعمارية بشكل خاص... الخ. إن العلمنة لم تعنِ فقط اتخاذ موقف اللامبالاة من التاريخ المقارن للثقافات والأديان[393]. وإنما عنت أيضاً رفع الفلسفة «الانسانية» الأوروبية إلى مستوى القائد التاريخي للحضارة. لقد تحولت إلى أداة لتحضير الشعوب التي كانت تعتبر آنذاك «بدائية». وهكذا رفع المجد القومي وعبادة الوطن إلى مستوى القيم المقدسة المؤسسة لمشروعية «الدولة القومية العلمانية».

أديان الوحي وغيرها

لم تؤد ظاهرة جلاء الاستعمار في الستينيات والسبعينات عن بلدان العالم الثالث الى زعزعة اليقينيات المتراكمة للعقل الغربي. أقصد العقل الظافر، المنتصر، المهيمن، الذي يستمر في توظيف نفسه في مجال الاقتصاد والصناعة والتكنولوجيا والعلوم الصلبة أكثر مما يوظف نفسه في مجال العلوم الرخوة[394]. صحيح أن البنيوية الألسنية والانتربولوجيا أوهمتنا لفترة بأنها قادرة على التوصل إلى علوم إنسانية في نفس صلابة العلوم الدقيقة: أي باردة، يقينية، بدون أي حكم قيمة[395]. ولكنها وضعت اليهودية والمسيحية بمنأى عن تفحصها ودراستها، هذا في حين أن بقية الاديان دُمِجت داخل التحريات الاتنوغرافية المحصورة بالمجتمعات المدعوة بالتقليدية أو العتيقة البالية.

وهنا نلاحظ أنهم تخلّوا أو تراجعوا عن صفة «البدائية» للدلالة على نهاية العلم الاستعماري. ولكننا نلاحظ أنهم خصَّصوا للاسلام مكانة غامضة في هذا السياق المستجد. فقد أصبح في آن معاً مادة يدرسها المستشرقون الكلاسيكيون طبقاً للمنهجية الفيلولوجية والتاريخوية البحتة، ثم مادة يدرسها علم الاتنوغرافيا المطبَّق على المجتمعات غير الأوروبية أو غير الغربية. وهذا الموقف الملتبس الذي اتخذه العلم الغربي في أعلى ذراه تقدماً يستحق منا وقفة خاصة من أجل تحليله وتفسير أسبابه.

في الواقع إنهم حرصوا على تمييز الأديان المدعوّة بأديان الوحي عن الأديان الآسيوية المتروكة لبعض الاختصاصيين الاستشراقيين، وعن الأديان الافريقية التي يهتم بها عادة علماء الاتنوغرافيا أو دراسة خصائص الأعراق والشعوب[396]. كما أن هذا التمييز يزداد وضوحاً عندما يتعلّق الأمر بالموضوعات الكبرى للاعتقاد المدعو عادة بالإيمان. وهو موضوع محصور بعلماء اللاهوت فيما يخص أديان الكتاب. ولكنه أصبح عادياً مبتذلاً مع الثقافة بالمعنى الاتنوغرافي للكلمة، وذلك فيما يخص المجتمعات التي لا علاقة لها بالثقافة الأوروبية والمدعوة أيضاً بالمجتمعات التي «لا كتابة لها»، والتي لا تمتلك تاريخاً محورياً ذا نقطة أساسية تفصل الما قبل عن الما بعد[397]. وحتى داخل أديان الوحي نفسها نلاحظ أنهم يخصصون للاسلام مكانة هجينة تدعو للاستغراب. فهم تارة يلحقونه بالاديان الآسيوية الكبرى ويصبح عندئذ محصوراً بدائرة المستشرقين. وتارة يلحقونه بالموقع الذي يحدده علماء الاتنوغرافيا للمجتماعات التي يدرسونها. ولكن بما أنه أحد أديان الكتاب، وبما أنه خاض معارك جدالية في القرون الوسطى مع المسيحية واليهودية، فإنه يحظى أيضاً ببعض الدراسات الخاصة باللاهوت المقارن[398]. منذ انعقاد المجتمع الكنسي الشهير باسم الفاتيكان الثاني، ظهرت أدبيات غزيرة ومكرورة عن موضوع الاسلام في الغرب. وقد غذَّاها الحوار الاسلامي ـ المسيحي وأحياناً نادرة الاسلامي ـ اليهودي ـ المسيحي. ولكن على الرغم من كل هذه الأدبيات، فإن التاريخ المقارن للأنظمة اللاهوتية الثلاثة لم يحقق تقدماً قادراً على تحريرنا من الموضوعاتية القروسطية للنَبْذ او الإستبعاد المتبادل[399]. فيما وراء الموروثات اللاهوتية التي يستمرون في تعليمها داخل إطار المنظور الأرثوذكسي الخاص بكل طائفة دينية[400]، فإنه يمكننا أن نعمّم الملاحظة السابقة لكي تشمل تاريخ الأديان، ثم بشكل أخص فلسفة الدين. أقول ذلك ونحن نعلم أن فلسفة الدين لا تحظى باهتمام كبيراً بسبب الحواجز الابستمولوجية التي تستمر في فصل الفلسفة عن اللاهوت.

بقي علينا أن ندرس حالة اليهودية والمسيحية. كانت المسيحية تحلم منذ زمن طويل بضمّ اليهودية إليها عن طريق بلورة تركيبة يهودية ـ مسيحية تدل على تراث متواصل ومشترك. ولكن التراث اليهودي يرفض بالطبع هذا الاستلحاق. ونلاحظ أن الديانة اليهودية تسعى منذ تأسيس دولة اسرائيل للتوكيد على خصوصيتها إزاء الجهود الاستلحاقية التي تبذلها المسيحية. فالتركيبة التوفيقية المدعوة باليهودية ـ المسيحية تبدو فعالة على المستوى السياسي، ولكنها مرفوضة كلياً على المستوى اللاهوتي والثقافي[401]. ونلاحظ انه منذ انعقاد المجمع الكنسي للفاتيكان الثاني ونشره لقراراته اللاهوتية الشهيرة، فإن هناك ارادة مشتركة قليلاً أو كثيراً من أجل العثور على استمرارية تواصلية تمتد من اليهودية الى المسيحية وذلك على كافة الأصعدة من روحانية، وتاريخية، وثقافية، وعقائدية. ولكن نلاحظ ايضاً ظاهرة اخرى تدعو للدهشة والاستغراب: وهي الرغبة المشتركة لليهود والمسيحيين في استبعاد الاسلام ليس فقط لاهوتياً، وإنما إيضاً ثقافياً وسياسياً[402]. ونلاحظ أيضاً أن هذا الاستبعاد يُطبَّق أيضاً على كيفية تقسيم تاريخ العالم المتوسطي، فهنا ايضاً نلاحظ أن التراث الجامعي «العلماني» يقوي الرؤيا التقليدية لعالم اللاهوت المسيحي، دون أن يستخدم بطبيعة الحال البواعث نفسها والتفسيرات اللاهوتية نفسها[403]. فجنوب المتوسط وشرقه تركا للمستشرقين المختصين باللغة العربية والفارسية والتركية بشكل خاص. واما الشمال والغرب فعلى العكس ملحقان بأوروبا المسيحية واللاتينية سابقاً ثم الحديثة حالياً. وأما الجنوب والشرق فبقيا بمنأى عن هذه الحداثة. إن لهذا التقسيم انعكاساته على وضع الدراسات التاريخية المتعلقة بكلتا الضفتين. والأكثر أهمية من ذلك هو أن حروب التحرير الوطنية وحركات المعارضة السياسية التي تستلهم الأصولية الراديكالية ساهمتا في توليد مخيالين سياسيين للاستبعاد المتبادل بين القطبين الايديولوجيين المدعوّين «الاسلام»، و«الغرب»[404].

لنتوقف الآن قليلاً عند حالة المسيحية بكل تجلياتها الكاثوليكية، والبروتستانتية، والأرثوذكسية، والانكليكانية. نلاحظ أنها تحظى بإقبال الباحثين العلميين على دراستها بكل طيبة خاطر وبنوع من التفضيل الضمني أو الصريح لها على غيرها. فالمؤمنون الغربيون يستخدمون موهبتهم ومعرفتهم وهيبتهم الفكرية لكي يكرّسوا تفوق المسيحية على جميع الأديان الأخرى، ولكي يثبتوا فرادتها وقدرتها على التأقلم مع الحداثة[405]. وأما العلمانيون الذين يعيشون على الرغم من كل شيء في مجتمعات متأثرة جداً بالفكر والثقافة المسيحية، فإنهم يقبلون ضمنياً بالمحافظة على امتيازات هذا

الدين ومعاملته معاملة خاصة. ولذلك فلا يطبقون عليه الاشكاليات الاتنوغرافية نفسها أو الأحكام السياسية السلبية نفسها التي يطبقونها على الأديان الاخرى.

هكذا نلاحظ أن تعليم تاريخ الأديان اليوم سوف يصطدم بالاعتراضات المعروفة للمؤمنين الذين يقولون بأن الدراسة العلمية للدين هي بالضرورة اختزالية، لأنها تضع الإيمان بين قوسين أو تهمل مسألة الإيمان[406]. ولكن الأخطر من ذلك هو أنه لا يوجد إلاّ مدرسون قليلون للدين حتى في البلدان الاوروبية والأميركية الشمالية نفسها. أقصد مدرسين قادرين على تعليم الدين بطريقة حديثة: أي يعتنقون مناهج التاريخ المقارن للأنظمة اللاهوتية والفلسفية، ويعتنقون تساؤلاته وفضوله المعرفي الواسع. أقصد المدرسين المدربين على القواعد التحليلية والاصطلاحية للانتربولوجيا الدينية والسياسية والتشريعية والاجتماعية والثقافية. وبالتالي، وضمن هذه الشروط، فإنه يصعب علينا أن نخرج من الجهل المنظَّم والمغذَّى والمرسخ مؤسساتياً منذ عدة قرون عن الأديان بشكل عام وعن أديان الوحي بشكل خاص. وهذه الأخيرة ذات علاقة غير متساوية مع الحداثة. أريد من خلال هذا الكلام أن ألفت الانتباه إلى أهمية العلوم التي ذكرتها آنفاً. وأتمنى أن يفسح لها المجال الذي تستحقه في البرامج الدراسية ونظام التعليم بشكل عام.

إعادة تحديد العلمنة وإعادة استملاكها

لقد علمتني التجربة واحترقت أصابعي بها ودفعت ثمنها. أقصد تجربة المثقف الفرنسي الذي يظل متضامناً مع أصوله أو جذوره الاسلامية. فهو لا يستطيع أن يتحدث عن العلمانية إلا إذا حلف على رؤوس الأشهاد بأنه يحترم العلمانية الجمهورية ويتقيد بها تقيداً حرفياً. فإذا ما حصل له أن وضع المكانة الفلسفية لعقل التنوير داخل منظور تاريخي نقدي، إذا ما قال بأن التعليم العام في فرنسا يهمل الأبعاد الفكرية والروحية والثقافية للأديان بحجة الحياد «العلماني»، فإن العلمانيين الحقيقيين يكفّرونه أو يفصلونه من صفوفهم. وذلك لأنهم يرفضون عودة النزعة الاكليروسية حتى ولو على هيئة التاريخ النقدي للأديان. وهناك فكرة شائعة في فرنسا والغرب بشكل عام، وهي: أن المسلم لا يمكنه إلاّ أن يكون مضاداً للعلمانية. لماذا؟ لأن الاسلام والعلمانية، بحسب رأيهم، شيئان لا يجتمعان. وهذه الفكرة الخاطئة تحولت الى عقيدة راسخة في أذهان الخبراء الاستشراقيين كما يقول الصحافيون. كما أنها راسخة في أذهان العديد من المسؤولين السياسيين الباحثين عن المستشارين الجيدين... لن أعود هنا إلى دحض هذه العقيدة الشائعة والراسخة والمرسخة من قبل الجهل المتراكم

والمؤسساتي فيما يخص موضوع الأديان. وإنما أحيل القارىء إلى كتابي الذي صدر مؤخراً بالعربية تحت عنوان: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. نحو تاريخ آخر للفكر الاسلامي .

إن التعليم العلماني للظاهرة الدينية، كما أتصوره وأمارسه في جميع دروسي ومحاضراتي عبر العالم، ينبغي ألاَّ يقبل إطلاقاً بإعادة إدخال التعليم الديني التقليدي إلى المدارس. هذه نقطة ينبغي أن يتفق عليها الجميع وبطريقة فكرية وعلمية لا مرجوع عنها. ينبغي أن نتبع منظوراً آخر مختلفاً تماماً. والشيء الجديد حقاً في هذا المنظور، بل والحديث والتحريري المثري هو أن نعيد للأديان حقيقة مقاصدها، ووظائفها التاريخية، وإسهاماتها الثقافية، وطاقتها الإلهامية. وهذه المكانة والوظائف التي احتلتها الأديان سابقاً لم يعوَّض عنها حتى الآن من قبل أي شيء آخر. فلا النزعة الأدبية والتجريدية التي هجرت الآن وبحق استطاعت أن تعوض عنها، ولا العقل التلفزي ـ التكنولوجي ـ العلمي الذي يقود حركة العولمة الحالية استطاع أن يغنينا عنها. بل إن هذا الأخير أكثر عجزاً من غيره عن القيام بذلك. إن مهمة أَنْسَنة الانسان لا تنتهي أبداً، وكذلك مهمة السيطرة على العنف، والتحكّم بالمخيالات الجماعية، ورفض الشموليات الاستبدادية المتلبّسة بلباس العلم أو الاديان. فهذه المهمة سوف تظل أبداً أمامنا. بل إنها تتعقّد الآن وتصبح أكثر صعوبة بسبب تراكم المجازر مؤخراً، وكذلك التطهيرات العرقية والثقافية التي لا يرد عليها العالم المتحضّر إلا بمساعدات إنسانية ظاهرية أو كاريكاتورية وبهلوانية أكثر مما هي حقيقية. وهكذا نرى أنه ضمن هذا المعنى فإن كلمة العلماني اخترعت في ظل الصراع على السلطة أكثر مما هو صراع على المعنى. أقصد الصراع الذي جرى في القرن التاسع عشر بين الكنيسة والدولة في فرنسا. وبالتالي فإن هذه الكلمة لم تعد كافية الآن. ويمكن القول بأنها أصبحت خادعة، بل وحتى خطرة ضمن مقياس أنها تقوم بنوع من الاستبعاد والحذف، هذا في حين أن الفكر الانساني الحقيقي يدعو لإعادة التأهيل، والدمج، والمراجعات، وإعادة التقييم، والاستكشافات الجديدة، وتحقيق التقدم في مجال المفاهيم والمصطلحات، وانتهاك جميع الحدود الموروثة عن الماضي: أقصد الماضي الذي هيمنت عليه تأويلات اختزالية أو جدالية عن الأديان[407].

المعرفة الأسطورية، المعرفة التاريخية، والنقد الفلسفي

إذا ما أردنا أن نؤسس علماً تاريخياً جديداً للأديان، فإنه ينبغي على هذا العلم أن يدمج في أحضانه ثلاثة أبعاد لا تنفصل للمعرفة. أقول ذلك على الرغم من أننا نراها متفتتة ومتقطعة أكثر فأكثر. وأقصد بهذه الأبعاد الثلاثة المشكلة للمعرفة البشرية: البعد الأسطوري، والبعد التاريخي، والبعد

الفلسفي. أما البعد الأول الذي يرتكز على الأسطورة فكان بول ريكور قد حدده بشكل جيد في كتابه: الزمن والقصَص[408]. وأما البعد الثاني فهو ذلك الذي يشكله علم التاريخ النقدي والذي يضم علم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الانتربولوجيا التاريخية. وأما البعد الثالث من أبعاد المعرفة فهو ذلك الذي يؤمّنه لنا النقد الفلسفي. في الواقع إن هذه المستويات الثلاثة من مستويات المعرفة تتعايش بشكل متزامن في جميع الثقافات البشرية. ينبغي أن نعلم أن العلمنة مرتبطة ابستمولوجياً بالفلسفة العلموية أو الوضعية المتطرفة، ثم بالمنهجية التاريخوية الخطية المستقيمة والسردية، ثم بالمنهجية الفيلولوجية المتشددة واللامبالية بالنقد الفلسفي للعلامة اللغوية. وقد أشاعت في التعليم المدرسي العام الذي تزعم أنها تحميه انحرافات دوغمائية وايديولوجية، ثم نظاماً معرفياً غير مقبول فلسفياً. لماذا؟ لأن المعرفة الأسطورية رفضت ورميت في ساحة الثقافة الشعبية، والخيال الخرافي، والعقائد التعسفية الاعتباطية، وبقايا الخزعبلات السحرية. ثم جاءت الانتربولوجيا الثقافية [409] لكي تعيد الاعتبار إلى الأسطورة أو القصة ووظائفها المعرفية، لأن الأسطورة لم تمت على عكس ما توهم العمليّون أو الوضعيون المتطرفون. الأسطورة لا تزال حاضرة حتى في الكتابات التاريخية الحديثة[410]. إن الأديان، أكثر من أي مجال آخر من مجالات الفعالية البشرية، تفرض العودة إلى هذه الأبعاد الثلاثة. لماذا؟ لأن هذه الأبعاد كانت قد استخدمت من قبل الأديان ذاتها وإن بدرجات متفاوتة وطبقاً لتمفصلات معينة يستطيع الفكر الحديث أن يفككها، بل وينبغي عليه أن يفككها.

كانت الفيلولوجيا الكلاسيكية منذ عصر النهضة الأوروبية قد ألحقت الأساطير الإغريقية واللاتينية بالمعرفة التاريخية. هذا في حين أن الثقافات العتيقة والتقليدية للمجتمعات غير الأوروبية بقيت تحت سيطرة النظرة الاتنوغرافية المفصولة قصداً عن النظرة التاريخية الايجابية التي ترفع من قيمة حتى القصص المرتبطة بالفكر الرسمي والفلسفي للإغريق والرومان. وفيما يخص المسيحية البدائية أو الأولية، فإن الرفع من شأنها وقيمتها عن طريق اللغة والثقافة الاغريقيتين كان قد ابتدأ مع كَتَبة الاناجيل الذين تخلوا عن اللغة الآرامية ليسوع الناصري لكي ينقلوا الرسالة بلغة أكثر اهمية من الناحية الثقافية[411]. ولكن هذه اللغة كانت مفصولة عن التراث السامي من الناحيتين المصطلحية والمعنوية. ونقصد بالتراث السامي هنا التراث العبري، والآرامي، والسرياني، والعربي. وفي العصور الوسطى راحت النزعة العقلانية المركزية للفلسفة الأرسطوطاليسية تنتصر لدى العرب والايرانيين المسلمين، ثم لدى المسيحيين اللاتينيين لاحقاً. وقد ساهمت في تغذية الرفض لدى أديان الوحي: أقصد رفض الاعتراف بأن تحتوي نصوصها التأسيسية على أي علاقة مع

المعرفة القصصية[412]. ثم ظهر بعدئذ العقل «العلمي» والدور الذي لعبه وأشرنا إليه سابقاً. فهو الذي يحدد بكل سيادة وأستاذية ما هي المعرفة الصحيحة، وما هي المعرفة الخاطئة. وهكذا سادت الفلسفة الوضعية، التاريخوية والعلمية، طيلة القرنين التاسع عشر والعشرين. بل واستمرت هيمنتها حتى سنوات الخمسينيات أو الستينيات. ورفضت رفضاً قاطعاً المعرفة «الأسطورية» ورمتها في ساحة العقائد السحرية أو الخرافية. وهي خصائص وسمات تميز الثقافات المتخلفة والبدائية للشعوب التي تشعر، بسبب ذلك، بمديونيّتها واعترافها بالجميل للأمم الراقية التي جاءت لكي تحضّرها وتحررها. هذا ما نلمحه في الأدبيات الاتنوغرافية التي كتبها مديرو الإدارة الاستعمارية والعلماء الفرنسيون عن المغرب أثناء القرن التاسع عشر[413]. وهذه الأدبيات توضح لنا بكل جلاء كيفية اشتغال العقل «العلمي» والجامعي حتى نهاية حرب الجزائر.

ثم جاءت الانتربولوجيا الاجتماعية والثقافية أخيراً وأعادت الاعتبار إلى المعرفة القصصية عن طريق تغيير مكانة العقل ذاته. فبدلاً من أن العقل كان يمارس سلطة تعسفية وهيمنة مطلقة أصبح ينفتح على جميع أنواع المنطق الداخلية السائدة في مختلف الأنظمة الثقافية. وهكذا راح يعترف بوجود عقلانيات متعددة لا عقلانية واحدة، وبطرائق متعددة لمَفْصَلَة المعنى، وبمستويات متعددة للدلالات والمفهومية. ولكن على الرغم من هذه المرونة والتواضع في الممارسة فإن العقل المثقَّف من قبل الانتربولوجيا يظل في أحيان كثيرة سجين الأطر الفكرية والأجهزة المفهومية الموروثة عن المرحلة التاريخوية والتحريات الاتنوغرافية التي تُمَارس على أرض الواقع وتخص جماعة بشرية محددة تماماً. وهي تحريات ميدانية تظل ضرورية. فهذا العقل يستمد من التفوق العلمي والتكنولوجي والصناعي والعسكري «للغرب» مبررات جديدة من أجل المحافظة على التناقض الايديولوجي بين العالم الاول، والعالم الثاني، والعالم الثالث. ونقصد بالعالم الاول الدول الصناعية السبع الكبرى في العالم. وبالعالم الثاني دول أوروبا الشرقية التي تطرح الآن مشاكل عديدة على أوروبا الغربية. وبالعالم الثالث بقية دول العالم التي فقدت حتى هويتها أو تسميتها. ثم عادت نظرية صدام الحضارات إلى الساحة من جديد ونشَّطت ذلك التضاد الكائن بين الأسطورة/والتاريخ، أو المعرفة الوهمية/والمعرفة العلمية ذات المصداقية، أو التأخر/والتقدم. نقول ذلك على الرغم من كل الجهود التي بذلها أقطاب الانتربولوجيا الاجتماعية والثقافية الحديثة من أمثال كلود ليفي ستروس، كليفورد جيرتيز، جاك غودي، جيمس كليفورد، مارك أوجيه، ي. جيلنير، لويس دومون، بيير بورديو، ...الخ[414].

لا يزال العقل الغربي يمارس هيمنته حتى الآن، ولكن تحت قناع الخطابات العلمية، والنضال من أجل حقوق الانسان، وأعمال التدخل الانساني، والدعوة إلى تطبيق الديموقراطية، .. الخ. إن هذه الهيمنة تتجلى علمياً في إعادة البلورة غير الكافية لمصطلح الأسطورة المثالية، والأسطرة المثالية، والأسطورة الخرافية، والأسطرة الخرافية، والتربية الفكرية، والايديولوجيا، والأدلجة، والمقدس، والتقديس، والواقع، والتصور أو التمثيل، والعقل، والخيال، والمخيال، والذاكرة الجماعية، والذات الجماعية، ... الخ. والشيء الذي أعيبه عليهم هو أنهم ينتقلون بسهولة من الأسطورة المثالية (أو القصص) الى الأسطورة الخرافية دون أن يطرحوا أي سؤال حول مستويات ومقاصد الدور الذي تلعبه الأسطورة المثالية في النصوص الدينية التأسيسية الكبرى، أو في نصوص ثانوية هي عبارة عن تأويلات يقوم بها الفاعلون الاجتماعيون المفعمون بتصورات وحاجيات متغيرة. إن مفاهيم من نوع الحكايات التأسيسية، واللحظات التدشينية الكبرى، والحالات التأويلية المتعلقة بمجتمعات الكتاب المقدس ـ الكتاب العادي، والوظائف الكشفية للخطاب النبوي، والأمم الدينية المفسِّرة للنصوص، والمجموعة النصية المغلقة، والتراث الحي المشكَّل والمؤبَّد من قبل الذات الجماعية للأمة الدينية المفسِّرة[415]، الخ. كلها مصطلحات ينبغي أن تصبح شغّالة وفعالة عن طريق التعليم المُخصِب والمُحرِّر للظاهرة الدينية. كنت قد بلورت سابقاً هذا الجهاز المفهومي والمصطلحي كله، بل وطبقته على التراث الاسلامي في مختلف دراساتي السابقة. ولكن لا أحد يسمع به أو يهتم به. لماذا؟ لأنه لا توجد أطر اجتماعية مناسبة للمعرفة لكي تستقبله أو تستوعبه أو تردد صداه. لا يوجد باحثون يهتمون به أو يردون عليه أو يمتحنون مدى صحته وفعاليته التربوية عن طريق النقاش العلمي. ولهذا السبب فإن الجهود التي بذلتها في هذا المضمار من خلال تطبيق جهاز مفهومي حديث على الاسلام ظلت حتى الآن مجهولة أو مُتجاهَلة من قبل معظم الباحثين. ومعلوم أن النقاش العلمي بين الدارسين هو الذي يؤدي إلى تقدم العلم أو إضاءة الأمور في مجال ما من المجالات.

إن الأسطورة المثالية (أو القصة) تلخص بواسطة التعبير النموذجي والرائع عن المعنى التصرفات المثالية والشخصيات الرمزية المقدَّمة للاستبطان والتقليد من قبل كل عضو من أعضاء الجماعة. وبالتالي فإنها، أي الاسطورة المثالية، تؤدي دوراً اساسياً ولا يعوَّض. أقصد دور ابتكار القيم التي تشكل العصب الروحي والأخلاقي للجماعة، أو للطائفة، أو للأمة. إنها توجد الوجود وترفع من قيمته في آن معاً. إنها تقوى وتغتني باستمرار بواسطة التطبيقات المستمرة التي تتلقاها في الوجود اليومي لكل شخص وللجميع. وهذا لا يخص فقط المجتمعات التقليدية، وإنما يخص أيضاً

المجتمعات الحديثة التي هي أيضاً بحاجة إلى وظيفة الترميز والأسطرة الخيالية التي تؤمنها لنا الأسطورة المثالية. وأما الأسطورة الخرافية والأسطرة المزعجة فتعبّران عن التوسيعات، والتحولات، والانحرافات التأويلية، والتقنيعات التنكّرية التي تتعرض لها الأساطير المثالية التأسيسية في السياقات السياسية، والأجتماعية، والاقتصادية، والثقافية المتغيرة بطبيعة الحال. إن التاريخ يقدم أمثلة عديدة جداً على هذه التحولات الطارئة التي ندعوها بالأساطير الخرافية، فيما يخص المراحل «البدائية» أو العتيقة أو القروسطية من عمر البشرية. ولكننا أصبحنا ندعوها أيديولوجيات منذ أن كانت البلورة المصطلحية أو «العلمية» «للحقيقة» قد حلت محل حكايات التأسيس والتدشين. تشترك نصوص عديدة لكارل ماركس، وللمفكرين الطوباويين في القرن التاسع عشر، وللثوريين الأصوليين اليوم في نقطة واحدة: وهي أنها تتيح لنا أن نرى بأم أعيننا كيفية حلول الأدلجة محل الأسطرة المثالية، أو الايديولوجيا محل الأسطورة المثالية والتدشينية. وفي هذه العملية نلاحظ أن النواة الأسطورية المثالية التأسيسية المقنَّعة قليلاً أو كثيراً تستمر في تنشيط التصورات القديمة جداً[416].

عندما ننخرط في التحليلات والاستعادات النقدية للمعجم الديني الشائع نحس بمدى الحاجة إلى بلورة إشكالية انتربولوجية من أجل الدراسة الحديثة للأديان. ونحن إذ نقوم بذلك لا ننصف فقط الأديان عن طريق الاعتراف بمقاصدها الأولية ووظائفها العديدة في مختلف المجتمعات البشرية، وانما نكتشف إلى أيِّ مدى لا تزال فيه مجتمعاتنا المحسوبة حديثة وعقلانية والخاضعة للمنهج العلمي، أقول إلى أي مدى لا تزال خاضعة أيضاً لآليّات الأسطرة والأدلجة. ضمن هذا المنظور وهذا الإطار الواسع من الفكر نلاحظ أن المماحكات الجدالية أو حتى المناقشات الحيادية حول العلمنة والدين تبدو لنا زهيدة ولا قيمة لها. وذلك لأنها تفقد عندئذ كل متانة فكرية وعلمية.

لا ينبغي أن نتحدث بعد الآن عن التقديس، والتعالي، والعقل، والأسطورة المثالية، والتاريخ، الخ. بصفتها مقولات جوهرانية أزلية لا تتغير ولا تتحول. لا ينبغي أن تستخدم كمرجعيات موضوعية لدعم الخطابات الدينية واللاهوتية والفقهية التشريعية. بدلاً من ذلك يستحسن بنا أن نسلك طريقاً آخر. فنحن نغني فضول المؤرخ إذ ندعوه إلى دراسة آليّات التقديس والتعالي والعقلنة والأسطرة المثالية/والأسطرة الخرافية وخلع الصبغة التاريخية على الاشياء، .. الخ. ونحن إذ نفعل ذلك نلغي كل خطابات الأنظمة اللاهوتية الدوغمائية التي تتمسك بعقائد تبسيطية. ثم ترد عليها في المنافسات الاجتماعية من أجل السلطة عقائد «العلمانيين» التي لا تقل تعسفاً وتبسيطاً. بقي علينا أن نتحدث عن

موقف الفلسفة من هذه الدراسة التاريخية والانتربولوجية للتراثات التي خلّفتها لنا الأديان. فالواقع أن الدراسة الوصفية ـ التفكيكية التي تقوم بها المنهجية الانتربولوجية لا تكفي. وإنما ينبغي أن نضيف إليها في نهاية المطاف المنهجية الفلسفية. فالمحاجة الفلسفية ينبغي أن تتواجد وتقول كلمتها في كل مكان تحصل فيه معارف جديدة، أو مقاربات استكشافية[417]. نحن نعلم أن الانتربولوجيا التاريخية تزحزح المشاكل والمعارف نحو الميادين الأكثر اتساعاً وتنوعاً للانتاج الثقافي وللمعرفة الموثوقة. ثم تجيء الفلسفة لكي تتفحّص شروط صلاحية أو عدم صلاحية هذه العمليات الجديدة، ثم لكي تستكشف الدلالات والمعاني الممكنة التي يمكن استخلاصها من هذا البحث الانتربولوجي الجديد والمعارف المتراكمة. يضاف الى ذلك أن الفلسفة هي التي تحافظ على مبدأ الحرية النقدية تجاه كل النزعات الدوغمائية أو الانغلاقات العقائدية[418] التي تميل دائماً إلى التشكل تحت ضغط القوى الاجتماعية والايديولوجية المتنافسة من أجل السيطرة على مختلف المواقع السلطوية والهيمنة على الرأسمال الرمزي.

ولكن قبل كل شيء ينبغي تعليم الانتربولوجيا الدينية. لماذا؟ ما هو الجديد فيها أو فيما تقدمه لنا؟ في الواقع أن ميزتها الأساسية تكمن فيما يلي: تحرير الأنظمة اللاهوتية والفلسفية من تكرارها أو اجترارها «للقيم» المحصورة بدين واحد، أو بمسار تاريخي واحد تم اجتيازه داخل لغة قومية وتحت قيادة دولة ـ أمة، والمرتبط بمصير الطائفة المختارة والموعودة وحدها بالنجاة في الدار الآخرة كما يقول المسلمون السنة. وبالمقابل فإنه ينبغي على الفلسفة أن تتحرر من مقولاتها الميتافيزيقية والتجريدية ومن كونيتها المزيفة. كما وينبغي عليها أخيراً أن تضع محاجاتها على محك الأرضيات الثقافية والتاريخية المتغيرة والمتنوعة. وعندئذ يمكنها أن تظل في حوار مفتوح مع جميع العلوم الانسانية التي تناضل من أجل تقليص سماكة الواقع أو عتمته: أي من أجل إضاءته إلى أقصى حد ممكن. بمعنى آخر، فإن تعليم الفلسفة وتعليم الانتربولوجيا الثقافية التي تشمل الأديان هما شيئان لا ينفصلان، أو ينبغي ألاّ ينفصلا عن بعضهما بعضاً.

وهكذا نضع حداً للعديد من الخصومات الفكرية المزيفة المتعلقة بالبرامج الدراسية ومضامينها. كما نضع حداً لذلك الطلاق الحاصل بين العلوم الدقيقة والعلوم الانسانية أو الاجتماعية. ثم، وهذا هو الأهم، فإن هذا التوجه يتيح لنا أن نتحاشى اللجوء إلى رجال الدين من قساوسة وحاخامات وأئمة. وهكذا لا ندعهم يغزون المدرسة العامة من جديد!... في الواقع، إن ما نتحاشاه هو تلك الحجة التي

يتذرع بها متطرفو العلمانية والذين يمنعوننا من التحدث عن الأديان في المدارس خشية أن يغزوها هؤلاء التقليديون مرة أخرى.

ينبغي أن نعترف بأن الدول والاقتصادات المعاصرة لا تترك أي مجال للعقل الجديد الذي تبلوره كلٌّ من الانتربولوجيا التاريخية والفلسفة. فالأمم الحديثة تفرق بين العلوم المُنتِجة والمحبِّذة لاستراتيجيات القوة والغنى والهيمنة، وبين العلوم النظرية التأملية التي تكرس طاقاتها للبحث عن المعنى. وضمن هذا المنظور نلاحظ أن الاديان المدرَّسة للطلاب بشكل تقليدي ليست فقط غير منتجة في المجتمعات المُعَلْمَنة والحديثة، وإنما يمكنها أيضاً أن تهدد السلام الاجتماعي وسيرورة الديموقراطية. وهذا ما نستطيع التأكد منه عندما ننظر إلى وضع المجتمعات الاسلامية المعاصرة. فقد اعتقدت الأنظمة السياسية بعد الاستقلال بضرورة تعليم الدين من أجل إعادة «الشخصية الوطنية» التي فكّكها الاستعمار سابقاً. ولكنها لم تنتبه إلى خطورة التعليم التقليدي للدين. فأي دين يستخدم سياسياً بدون أي تأطير علمي أو نقدي يتحول بسرعة إلى ايديولوجيا ظلامية.

أما الفلسفة فتجسّد موقفاً معاكساً لذلك. فهي تأمرنا بالمحافظة على عمليتين أساسيتين من أجل الحدّ من التطرف الدوغمائي والايديولوجي وإرادات القوة والهيمنة. أنها تعلّمنا العودة النقدية على كل فكر تشكله الذات الانسانية وأولها الأنا، التي تناضل من أجل المحافظة على استقلاليتها الذاتية وحريتها في التفكير والتعبير، مع علمها بأن هذه الاستقلالية وتلك الحرية ينبغي أن تُصْحَبا بإحساس حاد بالمسؤولية الفكرية. ومعلوم أن المسؤولية الفكرية تشكل نقطة الدعم التي لا بد منها من أجل تأمين المسؤولية الأخلاقية. إن هذا الموقف الذي تتخذه الذات المستقلة ذاتياً والمتضامنة مع الذوات الأخرى التي تمارس فعلها ضمن احترام متبادل للوعي والضمير، يجبرنا على وضع كل حكم أخلاقي على محك الصلاحية أو عدم الصلاحية.

أقول ذلك وأنا أستخدم هنا مصطلح الحكم الأخلاقي بمعنى الحذر الأرسطوطاليسي الذي رعاه ونمّاه يوماً ما الفلاسفة العرب. وبالتالي فإن هذا الموقف يرفض المقولات المدعوة خطأً وتزييفاً بأنها كونية. ويرتكز على الاسهامات التي يقدمها لنا علم التاريخ الحديث، وعلم الانتربولوجيا الثقافية، وعلم اجتماع القيم، وخلاصة التجارب البشرية المختلفة مع الإلهيّ أو عن الإلهيّ من أجل إغناء امتحان الصلاحية. وهكذا تتشكل في المجتمع ذوات بشرية مستقلة على هيئة مواطنين مدرَّبين على يد التعليم العام أو متخرجين منه. وعندئذ يمكننا أن نأمل بأن التواصل الذي يرغبه ويتحدث عنه فيلسوف كيورغين هابرماس سوف يقترب أكثر من وعود الديموقراطية الانسانية بشكل محسوس أكثر.

ربما كانت هذه التذكيرات أو التنبيهات تبدو زائدة أو لا لزوم لها إذا ما فكرنا بالمكانة التي يحتلها، لحسن الحظ، تعليم الفلسفة في فرنسا. ولكن هنا أيضاً توجد حاجة للتجديد. فبرامج تعليم الفلسفة وآفاق المعنى التي تدشنها الممارسة الفلسفية ينبغي أن يتم توسيعهما من أجل استيعاب التجارب الفلسفية الكبرى بشكل أفضل. وهي تجارب لا ينبغي فصلها عن التعاليم الحكيمة الكبرى التي صاحبت الفكر الديني باستمرار وغذّته. ولكننا نلاحظ أن الانتربولوجيا الدينية والثقافية لا ترافق أبداً هذا التعليم للفلسفة. بل ليس هذا فقط. فالشيء الأخطر من ذلك هو أن تعليم التكنولوجيات الجديدة يميل إلى تحجيم دروس الفلسفة حتى لتبدو وكأنها زهيدة أو لا جدوى منها. وذلك لأن تدريس الفلسفة يظل مدرسياً أكثر من اللزوم. ثم، وهذا هو الأهم، فإنه يظل محصوراً بالمسار الأوروبي لتاريخ الفكر.

تداخل الثقافات والتفاعل الابداعي في المجتمعات التعددية

سوف تكون نقطة الانطلاق لتفكيري الآن هي مسألة العنصرية المعالجة كسلاح للاحتجاج السياسي في المجتمعات التعددية. وأقصد بها هنا المجتمعات المتعددة الأعراق، والمتعددة الطوائف، والمتعددة اللغات، والمتعددة الثقافات. ينبغي أن نعلم أن المجتمع التعددي ليس بالضرورة مجتمعاً ديموقراطياً. والمجتمعات الديموقراطية لا تسمح بالضرورة ببعض أنواع التعددية كالتعددية اللغوية والثقافية مثلاً. وهذا ما برهن عليه مؤخراً القوميون الفرنسيون المتشددون. فقد رفضوا الميثاق الأوروبي الذي يدعو إلى إحياء اللغات الإقليمية أو لغات الأقليات[419]. والواقع، أنه ليس الدولة القومية الحديثة هي وحدها التي ترفض التعددية اللغوية، وانما فعلت الإديان الكبرى الشيء ذاته قبلها. فقد حبّذت انتشار اللغة المقدسة الحاملة للحقيقة الوحيدة المُوحَى بها من قبل الله أو المُعلَّمة من قبل أحد الحكماء المؤسِّسين. ولكن الدولة القومية العلمانية تلح على الوظيفة السياسية للغة الرسمية أكثر مما تلح على العلاقات الكائنة بين اللغة والفكر. ومعلوم أن هذه العلاقات توجِّه في اتجاه فلسفي معين عملية التمفصل بين الصح/والخطأ، العدل/والظلم، الجمال/والقبح، وذلك من خلال البلورة الاجتماعية ـ اللغوية للثقافات البشرية.

نلاحظ أن الخطابات العنصرية والمضادة للعنصرية تزعم كلاهما بأنها علمية. بقي علينا أن نتعلم الكثير قبل أن نؤسس على المعرفة الموثوقة ما لا يتجاوز حتى الآن الآراء الشائعة المرتكزة على الأوضاع الطبقية، أو الاحكام التشريعية، أو الاجتماعية والاقتصادية المتغيرة بالضرورة. هناك عدة

مؤلفات عن موضوع العنصرية. نذكر من بينها كتاب كلود ليفي ستروس: العرق والتاريخ، أو كتاب كريستيان رينودو: العرقية الإثنية في المجتمع ـ ألعاب ورهانات التصنيفات العرقية . منشورات لارماتان، 1999. ثم هناك المعلومات التاريخية التي يقدمها لنا برنارد لويس في كتابه: العرق واللون في الاسلام[420]. وكلها مؤلفات تساعدنا على موضعة مسألة العنصرية المعقدة ضمن أبعادها التاريخية والنفسية والثقافية الحقيقية. وفي الحالة الراهنة للمناقشات يمكن القول بأن النزعة العنصرية والنزعة المضادة للعنصرية تنحرفان بنا باتجاه صراعات ايديولوجية أكثر مما تلهماننا الحلول والأفعال الايجابية. وهي حلول وأفعال ضرورية من أجل تجاوز التأخر المريع في الحياة الثقافية والفكر السياسي. فنحن ننسى مثلاً أن العنصرية تمس جذور الكائن البشري نفسه، وذلك لأنها تؤثر على ردود الفعل المباشرة للحواس (كالروائح، والمذاقات، والألوان، والأصوات، واللمس، والإيقاعات، والألبسة، والعقائد. وكلها أشياء تبعث برسائل إلى الدماغ وتولّد بالتالي ردود أفعال الرفض أو القبول بشكل لا يمكن السيطرة عليه). في الواقع، إن العنصرية هي المحل الذي تتكثّف فيه التناقضات وأنواع الرفض المغذَّاة من قبل العقائد الدينية، والتصورات المشكَّلة عن الذات والآخر. وهي عقائد وتصورات مرتبطة بالتفاوتات الاجتماعية والمنافسات المحاكاتية بين الأنا، والأنت، والهو. وهي ضمائر في حالة مجابهة مستمرة داخل الحياة الاجتماعية. كلنا يعلم نظرية المفكر الفرنسي رينيه جيرار عن التنافس المحاكاتي الذي يولّد العنف[421]. ويمكننا أن نذهب إلى أبعد مما ذهب اليه، وذلك عن طريق تحليل العلاقات الكائنة بين العنف، والتقديس، والحقيقة. وهي علاقات مؤسِّسة لكل ثقافة دينية أو علمانية. وعندما نقوم بهذا التحليل العميق نستطيع التوصل إلى الجذور الانتربولوجية للتكوين الاجتماعي والثقافي للذات البشرية. إن النزعة المضادة للعنصرية هي نضال ضد الثقافات المنغلقة والاستلابية التي تمنع تفتح كل الطاقات الايجابية والبنّاءة والتحريرية للإنسان. ولكننا نلاحظ أنه حتى في الأنظمة الديموقراطية المتقدمة، فإن الخطاب المتفائل والأخلاقي والمثمِّن للنزعة المضادة للعنصرية يحرفنا عن البحث عن الأسباب الحقيقية لما ندعوه عموماً بالعنصرية. على الرغم من أن القوانين التشريعية التي تُسنّ ضد العنصرية أمر ضروري، إلاَّ أنها لا تكفي هي الأخرى أيضاً لاجتثاث المواقف العنصرية. وهي مواقف مرتبطة بما كنت قد دعوته بالجهل المؤسساتي المعمَّم: أي الجهل المرسخ على هيئة مؤسسات أو في صلب المؤسسات. سوف أعود إلى ذلك لاحقاً.

بدلاً من أن نتحدث عن النزعة العنصرية/والنزعة المضادة للعنصرية، فإنه يستحسن بنا أن نفعل شيئاً آخر. كنت، فيما يخصني، قد تحدثت دائماً عن وجود فعاليتين اثنتين تتيحان لنا تغيير العلاقات الصراعية وتحويلها إلى علاقات ديناميكية ثقافية وفكرية واجتماعية. وأقصد بهما: التداخل الثقافي والتفاعل الإبداعي[422]. إن هذين المفهومين يتيحان لنا أن نشرع بنقد جذري لجميع أشكال التمييز في المجتمع. وأقصد بها التمييز العرقي، والديني، والسياسي، والقانوني التشريعي، والاجتماعي، والتربوي. ففي المجال السياسي نلاحظ أن المناقشة الدائرة بين القوميين المتشددين/وبين الفيدراليين[423] تستحق أن تُغنَى من قبل التعاليم والآفاق التي يفتحها لنا التداخل الثقافي والتفاعل الابداعي والمُمارَسيْن بشكل جيد والمُعاشَين يومياً في المجتمعات المتعددة الأعراق والثقافات. نقول ذلك ونحن نقصد بالقوميين المتشددين أتباع الأمة القومية المركزية أو الجمهورية الواحدة التي لا تنقسم. ونقصد بالفيدراليين أتباع الدولة الفيدرالية، اللامركزية. إذا ما فعلنا كل ذلك، فإننا سوف نتوصل إلى ضرورة تشكيل نزعة إنسانية جديدة مرتكزة على استراتيجيات معرفية جديدة، وعلى برامج بحثية جديدة في مجال علوم الانسان والمجتمع، وعلى ممارسات تربوية جديدة، وعلى فضاءات عامة جديدة للتواصل والمقارعات، أو المناقشات الثقافية.

إني لا أتحدث هنا عن مفاهيم تجريدية تتغذّى من الإرشادات الأخلاقية السياسية أو من المواعظ المعتادة المضادة للعنصرية. وإنما أقصد شيئاً آخر بمفهوميّ التداخل الثقافي والتفاعل الابداعي. فاعتماد هذين المفهومين في المجتمعات الديموقراطية التعددية يعني الانخراط في سياسة عملية محسوسة من أجل اللغات، والثقافات، والأديان، والفلسفات الموجودة بمكانات متغيرة في مختلف الفضاءات السياسية والمؤسساتية: أي في مختلف المجتمعات البشرية. إن سياسة كهذه لا يمكن أن تنتج إلاَّ عن مناقشة ديموقراطية حرة تساهم فيها بشكل متساو الأغلبية والاقليات، المواطنون و«الأجانب» الذين اختاروا أن يعيشوا في هذا المجتمع وليس في أي مجتمع آخر. إن ممارسة التداخل الثقافي او التفاعل بين الثقافات المختلفة تجبرنا على إعادة تحديد حقوق الشخص البشري، وحقوق الفرد، والمواطن، ضمن منظور أكثر اتساعاً، أي أكثر انتربولوجيةً، وذلك من أجل التمييز بين المكانات الفلسفية للشخص، والفرد، والمواطن، طبقاً لنوعية الثقافات التي ينتمون إليها، أو الأنظمة السياسية، أو المنعطفات التاريخية. بعد أن نفعل ذلك يمكننا أن نتجه نحو المراجعات الضرورية للتمييز القانوني ـ السياسي بين المواطن الأصلي والأجنبي عن طريق الاهتمام بشكل أكثر بالحقوق الثقافية للشخص البشري، أي شخص كان. إن النقد الفلسفي «للقيم» والنقد

الانتربولوجي للثقافات المتواجدة في الفضاء السياسي نفسه تحت قيادة الدولة نفسها، ينبغي أن يرافقا كل خطوة تتم في اتجاه التداخل الثقافي أو التفاعل بين الثقافات. فيما يخص ممارسة الديموقراطية التمثيلية نلاحظ حصول طلاق متزايد قليلاً أو كثيراً طبقاً للثقافات السياسية المهيمنة بين الذروة العليا التي تتخذ القرار السياسي، وبين الإجماع الذي يتشكّل حول جماعة الباحثين العلميين والمناقشة الفكرية. ونلاحظ أن كبار المسؤولين السياسيين يحيطون أنفسهم بالخبراء والمستشارين الذين تكمن مهمتهم في مراقبة الآراء والمواقف والمقترحات الشائعة في المجتمع المدني. ولكنهم يختارون منها فقط المواقف الملائمة لتوجهات الوزير أو الأغلبية السياسية الحاكمة التي ينتمي اليها. إن هذه الممارسة تضر بمصلحة الأقليات وآمالها المشروعة. وهي مجموعات محرومة من كل تمثيل سياسي أو فكري أو ثقافي. يمكنني أن أضرب عدة أمثلة عملية على هذه الملاحظات النظرية. وهي أمثلة معاشة طيلة سنوات عديدة من قبلي، عندما كنت أستاذاً ومسؤولاً عن قسم الدراسات العربية والإسلامية في السوربون ـ (باريس الثالثة).

عندما أدافع عن خيار التفاعل الثقافي أو التعدد الثقافي، فإني أعرف أنهم سوف يطرحون في وجهي الاعتراض التالي: إن هذه التعددية تهدّد هوية الأمة ووحدتها عن طريق الانحلال او الذوبان أو التجزئة. ومعلوم أن النظام الجمهوري ـ الذي تأسس بعد الثورة الفرنسية يعتبر الأمة كلاً واحداً لا يتجزأ. هذه الوحدة المركزية هي ما يريده النظام الجمهوري، أو العاهل الملك، أو السكرتير العام للحزب المهيمن. نحن نعلم أن شعار الجمهورية في فرنسا ينص على ما يلي: «كل شيء للفرد المواطن، لا شيء للطائفة أو للجماعة العرقية». وذلك لأن العصبية الطائفية أو العرقية تؤدي إلى تفكك الأمة وانحلال الرابطة الاجتماعية والسياسية التي تربط بين جميع أفرادها. ولهذا السبب بالذات ألحقوا إدارة الشؤون الدينية والشعائرية بوزارة الداخلية. لا ريب في أن الانحرافات الطائفية والفئوية واردة، وخطرها قائم. بل ويزداد هذا الخطر في النظام الديموقراطي التمثيلي القائم على الاقتراع الفردي أو النسبي. فهذا النظام يشجع على تشكل اللوبي المتعصب، أو جماعات الضغط، أو المعاقل الطائفية والفئوية. وكل ذلك يحصل بسبب عدم ممارسة سياسة فعالة لما أدعوه بالتفاعل النقدي بين الثقافات المختلفة. لكي أوضح الأبعاد الفكرية والسياسية لهذا المصطلح، فسوف أسمح لنفسي بالاستشهاد بمَثَل من حياتي الشخصية. في أثناء الحرب الجزائرية للتحرير كنت قد اتخذت موقفاً صعباً يدعى بموقف الوسيط الثقافي بين ذاكرتين تاريخيتين، أو بين شعبين عاشا مع بعضهما بعضاً مدة مائة وخمسة وعشرين عاماً، دون أن يستطيعا تشكيل هياكل تواصلية أو مؤسسات هدفها القيام بعمل مشترك ومتضامن. في ذلك الوقت كانت فرنسا تواجه المشكلة نفسها التي تواجهها اليوم،

إذ تجد نفسها في مواجهة أقلية إسلامية كبيرة. وكنت اعتقد آنذاك ولا أزال أعتقد الآن أن الحل الوحيد الممكن هو التفاعل النقدي بين الثقافتين الفرنسية والجزائرية. فهذا الحل هو وحده الذي يتيح لنا أن نقوم بالتجاوزات الضرورية لكي ننتقل من التاريخ المؤسَّس على علاقات الهيمنة، إلى التاريخ المدعوم من قبل التضامنات المشتركة. وعندما أقول علاقات الهيمنة، فإني أقصد ذلك الأمر الذي تصدره الأغلبية الحاكمة للأقليات المستضعفة والتي تجبرها بمقتضاه إما أن تندمج وتنصهر، أو أن تغادر الأرض الفرنسية وتعود إلى بلادها الأصلية. إن برنامجي المعروف باسم نقد العقل الاسلامي مُستلهَم من قبل الضرورة التالية: تأسيس فضاء مشترك للتضامن الفكري والثقافي. ومهمة هذا الفضاء أن يعطي معنى لسياسة الاندماج المتبادلة بين مختلف القوميات الحاملة للآمال التي تكمل بعضها بعضاً. كما وتكمن مهمته في أن يفتح الآفاق الجذابة والمغرية لهذه السياسة. ولكن الذي حصل هو أن القيم القومية المتطرفة في كلتا الجهتين دخلت مع بعضها بعضاً في حرب هائجة لا شفقة فيها ولا رحمة. إن مشروعي يهدف إلى وضع هذه القيم تحت مبضع التفحص النقدي بشكل متساو. وفي هذه الحالة الراهنة نلاحظ أن المُهَيْمَن عليه تاريخياً والأقلّوي الذي اختزله تاريخ الشعوب المتوسطية إلى وضع الفُضَالة أو الحثالة هو الذي يقوم بالخطوة الاولى. فهو ينخرط في النقد الذاتي الجذري للأصول المؤسسة للعقل الديني الذي ترتكز عليه كل نضالات الهوية في السياقات الاسلامية، الواقعة منذ القرن التاسع عشر تحت ضغط الهيمنة الاستعمارية المتعجرفة.

ولكن للأسف الشديد فقد تأكدت بنفسي من النتيجة السلبية التالية: وهي أن الأطر الاجتماعية السائدة للمعرفة معدومة في كلتا الجهتين. أقصد الأطر القادرة على استقبال هذا النقد الذاتي وتطبيقه في كافة مجالات الحياة السياسية، والتربوية، والثقافية. فهي غير موجودة في السياقات الاسلامية، ولا في السياقات الأوروبية. بمعنى آخر، فإن مشروع التفاعل بين الثقافات لا يمتلك حتى الآن جمهوراً واسعاً بما فيه الكفاية. فنحن لا نزال نعيش في مرحلة تاريخية تهيمن عليها الصراعات القومية المتشددة وكذلك الصراعات اللاهبة من أجل الهوية. ويفاقم من هذه الصراعات أو يزيد من حدتها تلك الوعود غير المنفذَّة للديموقراطيات الليبرالية بالإضافة إلى آليّات الاستبعاد الاجتماعي الناتجة بالضرورة عن اقتصاد السوق. ضمن هذه الظروف نلاحظ أن الشعار الذي رفعوه تحت عنوان «حق الاختلاف» يصل به الأمر إلى حد إفساد الفلسفة الانسانية التي ترتكز عليها الحريات الديموقراطية.

في الواقع، إن التنوع الثقافي موجود على أرض الواقع. ولكن المشرفين عليه، إذا ما وجدوا، ليسوا مدرَّبين على كيفية الانتقال من الحالة الفوضوية لأنماط الثقافات المختلفة ومستوياتها إلى

الديناميكية الخلاّقة للتفاعل الثقافي. فأماكن التدريب نادرة وغير ملائمة للتحديات والحاجيات. وأما المنشِّطون الثقافيون فيبحثون عن تسلية الناس عن طريق استغلال مقاطع متبعثرة من الثقافة وقابلة للرمي بعد استهلاكها. هذا في حين أننا بحاجة إلى تفكيك الثقافات الاستلابية من أجل تحرير الساحة لكي تفسح المجال للممارسات التفاعلية بين الثقافات. ومن هذا المنظور ما الذي يمكن أن نقوله عن أصحاب القرار السياسي والتدابير التي يتخذونها بحق العمال المغتربين بشكل عام؟ وعندما أقول أصحاب القرار السياسي فإني أقصد أعضاء البلدية، وأعضاء مكتب الوالي أو المحافظ، ومستشاري وزير الشعائر والأديان، وكذلك مستشاري وزير التربية، ثم وزير الشؤون الثقافية، ووزير الشؤون الاجتماعية، ووزير العدل، ورئيس الجمهورية، ... الخ. نلاحظ أن جميع موظفي الجمهورية هؤلاء يمارسون الجهل المطمئن تجاه لغات الأجانب وثقافاتهم حتى ولو أصبحوا مواطنين فرنسيين. وهذا الجهل المطمئنّ مبرَّر عن طريق الأطروحة المعصومة التي لا تناقش ولا تمس: أي أطروحة الانصهار والاندماج. نقول ذلك على الرغم من أن هذه الأطروحة أثبتت فشلها وكشفت عن طبيعتها القسرية والتعسفية منذ أن كانت قد طبقت في الجزائر عام 1930. وهكذا نجد أن الخطاب الرسمي الفرنسي يهمل المفهوم الجديد الخاص بالحقوق الثقافية حتى ولو أدخله الاتحاد الاوروبي. بل إنه يجعله مستحيلاً على التفكير. ربما رأى بعضهم أن كلامي هذا مبالغ فيه وظالم. ولكني أدعوهم عندئذ للتفكير جدياً، ولو للحظة، بالمواقف التكتيكية السياسوية الفرنسية التي أجهضت المناقشة حول الميثاق الأوروبي للغات الإقليمية أو لغات الأقليات. وهي مناقشة خصبة جداً، وكانت منتظرة منذ زمن طويل. والشيء الذي يدعو للاستغراب والدهشة هو أن مثقفين نافذين جداً يدعمون بواسطة هيبة علمهم وأقلامهم أطروحات القوميين الفرنسيين المتعصبين، الذين لا ينفكون يتحدثون عن الاستثناء الثقافي القومي الفرنسي، وعن العبقرية القومية، وعن المصلحة القومية العليا والمقدسة. ويرون أنه ينبغي على كل مواطن أن يحترم هذه القيم ويتقيّد بها بشكل كامل، وإلا فينبغي نبذه من الأمة القومية الفرنسية. وإذا كان «أجنبياً» مثلي فينبغي «طرده إلى قريته الأصلية» بحسب الشعار المشهور الذي كان يستخدمه رؤساء الإدارة الاستعمارية في الجزائر.

إن الميزة الكبرى للميثاق الأوروبي للغات الأقليات هي أنها تفتح ورشة عمل جديدة للتشكيل الديموقراطي للرابطة الاجتماعية والسياسية داخل الفضاء القانوني، الجديد هو الآخر بدوره. أقصد فضاء تشكيل سيادة أوسع من السيادات القومية: ألا وهي السيادة الأوروبية التي هي الآن في طور التشكيل والانبثاق. لقد دافعت منذ زمن طويل عن الأطروحة التالية: إن تواجد الاسلام والمسلمين في أوروبا يساهم في إغناء التجربة الديموقراطية. فهذه التجربة بعد أن عبرت المسارات الثقافية

تحت قيادة الدول القومية تجد نفسها الآن أمام الضرورة التاريخية التالية: كيف يمكن أن نعيد الاعتبار إلى مفهوم الحقوق الثقافية لجميع الفئات التي تشكل الأمة؟ كيف يمكن أن نخرجه من دائرة الكبت والطمس والتجاهل إلى دائرة الاعتراف به والتفكير به؟ هناك حاجة ملحة لأن نخرج مما يدعوه الهولنديون ويمارسونه تحت اسم سياسة الدعامات أو الركائز. كما ينبغي أن نخرج مما يفرضه الفرنسيون بشكل عنيد تحت اسم لا يمكن الدفاع عنه ثقافياً ولا قانونياً: قصدت اسم الاندماج. لقد قلت ذلك سابقاً وألح عليه الآن: إن التفاعلية الثقافية والتفاعلية الابداعية إذا ما فهمناهما جيداً ومارسناهما جيداً، لن يؤديا إلى نظام متبعثر كالنظام الطائفي اللبناني، ولا إلى مجرد التجاور بين الفئات المختلفة المنطوية على هوياتها الخاطئة والخطرة، ولا إلى إلغاء الهوية القومية. بل ويمكن القول بأن الدمج القسري والمفروض تعسفياً من فوق دون مساهمة المعنيين بالأمر هو الذي يؤدي إلى التجميع التجاوري بين الهويات المتعصبة التي تمارس دور الملجأ أو الملاذ، أو دور الاختلافات الخصوصية المضادة للهوية القومية الفرنسية. إذ أقول هذا الكلام فإني لا أسبح في متاهات الأحلام. وإنما أريد فقط أن اقول وأكرّر ما يلي: إن البرامج التعليمية السائدة حالياً في إطار الدول القومية داخل أوروبا وخارجها تعيد استنساخ الشروط الفكرية والثقافية التقليدية للنبذ المتبادل بين الفئات أو الطوائف المختلفة عرقياً ولغوياً وثقافياً. أقول ذلك وأنا أستخدم مصطلح إعادة الاستنساخ بالمعنى السوسيولوجي الذي يقصده بيير بورديو. يتوهم المسؤولون أنهم سيهدئون من عنف الاحتجاج الاسلامي في أوروبا إذا ما تساهلوا فيما يخص بناء الجوامع أو أماكن العبادة للمسلمين. ولكنهم ينسون أن الوظائف التي تؤديها الجوامع هي في آن معاً اجتماعية، وثقافية، وعبادية. وبالتالي فهي حتماً سياسية، وإن بدرجات متفاوتة. من يستطيع السيطرة على هذه الحالة المعقدة، وبخاصة عندما نعلم مدى الفقر الصارخ للفكر اللاهوتي في جميع السياقات الاسلامية المعاصرة؟ وكذلك نعلم مدى انعدام التأطير الفكري والعلمي للتجليات الدينية في هذه السياقات. ضربت هذا المثل الواضح جداً لكي أكشف عن الاعتباطية السياسية والقانونية للمسؤولين السياسيين ولمستشاريهم المختصين بإدارة شؤون الاسلام.

أقصد إدارة شؤون دين مكبوت أو مرميّ في ساحة ما هو غريب عجيب، أو باطل عتيق، أو عنيف متعصب. هذه هي الصورة الشائعة عن الاسلام في البلدان الأوروبية. ولكن لكي أتحاشى كل مماحكة جدالية عقيمة وكل سوء تفاهم أو فهم لمقصدي، فإني أقول ما يلي. إن برنامجي لنقد العقل الاسلامي يدين بقوة أكثر أو بقساوة أشد إدارة شؤون الاسلام من قبل الدول التي سجلته كدين رسمي للدولة في دساتيرها.

ينبغي أن تتوافر بشكل أكثر أماكن للحوار والتبادلات والمناقشات لكي نجعل أكبر عدد ممكن من المواطنين يتأقلمون ويتآلفون مع آفاق المعنى والجدة للممارسات الثقافية التي يدل عليها مفهوما التفاعلية الثقافية والتفاعلية الابداعية. لنضف بعض الإشارات المختصرة عن هذا المفهوم الآخر. كان الفيلسوف إيمانويل كانط قد تحدث عن ميتافيزيقا الابداعية الانسانية، وحددها على النحو التالي: إنها التوليد الحر لقيمة جديدة عن طريق الفعالية المستقلة للذات الانسانية. كانت الأنظمة اللاهوتية اليهودية، فالمسيحية، فالاسلامية قد اهتمت بالابداعية الإلهية الكامنة في الانسان: أي بالمقدرة الخلاّقة المنقولة من قبل الله إلى الانسان. وهذا يدل على أي مدى يعاش فيه الفعل الخلاق للإنسان بصفته تأكيداً حاراً ومتحمساً لكينونته العميقة والتي لا تختزل. وهي كينونة تُسقَط على عمل فكري أو أدبي مؤهل هو أيضاً لعدم الاختزال، وبالتالي الديمومة. قلت تُسقَط، وكان يمكن أن أقول تُخلَّد في هذا العمل. وذلك لأن العمل الإبداعي الخلاق يولّد مديونّية[424] المعنى بالنسبة لأجيال متتالية من المبدعين، الذين يستلهمونه في الوقت الذي يحدثون قطيعات خلاقة تتناسب مع العلاقات التي تعيشها كل ذات انسانية وتقيمها مع بيئتها التي تتلقاها وتحولها في الوقت ذاته. وهي تتلقاها وتحوّلها بإبداعها الخاص وبذاتها المعاشة وكأنها شخص آخر. وهكذا يميزون عادة بين شاعرية الابداع المدعومة من قبل الإيمان الروحي أو الاندفاعة الفنية، وبين نثرية الصناعة أو التقليد الحرفي الذي يتم عن طريق الآليّات المكتسبة، ولكن التي يمكن أن تتلقى أيضاً الطابع الشخصي للصانع الحرفي الملهم.

مع الابداعية التفاعلية تترسخ الذاتية التفاعلية التي يحبّذها ويغذّيها الوسط الاجتماعي التعددي والديموقراطي. وذلك لأن فرص المقابلات والحوارات الكثيفة والمتنوعة والخصبة تكون فيه عادة متكررة وعديدة أكثر من غيره. فالحوار مع الأجيال السابقة من المبدعين الخلاقين لا يعود محصوراً بخط واحد من الأجيال التي تشكل بالنسبة لكل طائفة ما تدعوه بالتراث الحي. وإنما يصبح الطريق مفتوحاً للتخاصب المتبادل بين العديد من التراثات الحية. وهذا ما حصل في تاريخ التصوف، والفلسفة، والأدب، وفن العمارة في الاسلام الكلاسيكي. وعندما انفصل الاسلام السني ذي التعبير العربي عن الاسلام الشيعي ذي التعبير الفارسي أو التركي. فإن إبداعيتهما الخاصة اضمحلت كثيراً أو أصبحت محصورة بخط تراثي واحد (أو بتراث خطي مستقيم واحد). نقول ذلك ونحن نعلم كم هي إبداعية الثقافات الأوروبية مدينة لاكتشاف الاسلام الكلاسيكي، ثم بشكل أكثر، لاكتشاف العصور اليونانية والرومانية القديمة. هنا أيضاً حصلت تفاوتات وانشقاقات وانفصالات وطفرات نوعية مع الحداثة. لقد حصلت قطيعة دائمة، ولا مرجوع عنها على أصعدة عديدة، عندما

نقلت تعاليم يسوع الناصري من قبل كتَبَة الانجيل ثم وسِّعت من قبل القديس بولس. أقصد نقلت إلى اللغة اليونانية بدلاً من الآرامية التي كانت لغة يسوع في الواقع. هذه هي القطيعة الأولى والكبرى في تاريخ المسيحية. فالخط السامي للثقافة الدينية انقطع، ولم يُستعد ويعاد ترميمه إلاّ من قبل القرآن الذي عمّق القطيعة عن طريق دحضه، وبطريقته الخاصة، للانحرافات الإغريقية المتعلقة بالله الثلاثي الأبعاد (انظر عقيدة التثليث في المسيحية). نجد هنا أمامنا أمثلة ضخمة على ما يدعوه علماء الألسنيات بالتداخلية النصّانية[425]، وما أدعوه أنا بمصطلح التداخلية الثقافية[426] الأكثر شمولاً. ولكن هذه الأمثلة لم تحظ حتى الآن إلاّ بشروحات قليلة ولم يتأمل بها أحد بما فيه الكفاية. والواقع أن التداخلية الثقافية تستمد حيويتها من الخطوط الشفهية للنقل كما من الخطوط الكتابية سواء بسواء. أقول ذلك وأنا أفكّر مثلاً بالمواجهة التداخلية العتيقة بين الذاكرة البربرية ذات التعبير الشفهي فقط، وبين الذاكرتين العربيتين ذاتيْ التعبير الشفهي والكتابي بشكل متنافس. ولكن حصلت هيمنة تدريجية للثقافة الفصحى المكتوبة مع توسع الظاهرة التوراتية، فالإنجيلية، فالقرآنية، في الفضاء الذي دعوته بمجتمعات الكتاب المقدس ـ الكتاب العادي. وهذه الهيمنة أدت كما نعلم إلى تهميش الخطوط الشفهية للتداخلية الثقافية، بل وحتى هجرانها كلياً.

هكذا نلاحظ مدى أهمية المقاربة التاريخية والانتربولوجية النقدية. فهي تفهمنا ما يلي: كيف تقوم التراثات الخطية ببتر نفسها عن طريق ضغوط الانتقاء والحذف التي تمليها الأرثوذكسيات الدينية، أو الفلسفية، أو الأدبية، أو السياسية. ينبغي علينا تحديد أنواع البتر هذه، مثل الكشف عن الآليّات الاجتماعية والايديولوجية للانتقاء، والرفض، والنسيان، والتقنيع أو التنكير. إذا ما قمنا بذلك فإننا نستطيع أن نسيطر بشكل أفضل على الشروط اللغوية والاجتماعية والتاريخية لإنتاج المعنى. إن هذه السيطرة (أو المراقبة) تتيح لنا بعدئذ أن نميّز بين المعنى الذي يؤدي إلى استلاب الروح، والمعنى الذي يؤدي إلى تحريرها. وعندئذ نزوّد أنفسنا بإمكانيات أكثر من أجل التواصل مع اللحظات الكبرى ومع الشهود الأغنياء[427] على الإبداعية الخاصة بالتداخلية الثقافية (أو بالتفاعل بين الثقافات المختلفة).

لكي نقيس حجم الإلحاح الذي تتطلبه سياسة عامة ومعمَّمة من أجل الإبداعية الخاصة بالثقافات المتداخلة والمتفاعلة، فإنه ينبغي التذكير بأن الحياة الاجتماعية والثقافية تتجمد داخل نظام من المجريات، ونسق شعائري من التكرار والاستنساخ عندما لا يكون هناك تفاعل مستمر بين عدة ذوات مبدعة، سواء أكانت هذه الذوات فردية أم جماعية. وهذا التفاعل ينبغي أن ترافقه استقبالات

وهبّات، تحديات وأجوبة، احتجاجات ودحوض. وهي أشياء تجعل ممكناً القيام بالانتهاكات، والزحزحات، والتجاوزات فيما يخص كل تراث مستقيم. لقد نشأت الثقافات وتطورت بصفتها أنظمة للشرح، والتوضيح، والاستذكار، والتوصيل، وتحقيق الأمان بالنسبة لكل جماعة عرقية ثقافية وبواسطتها. إن الجماعة الدينية هي عبارة عن توسيع لعمليات توحيد الفئات المتبعثرة والمتنافسة. أقصد توحيدها حول نفس نظام الاعتقاد/واللا اعتقاد. وهذا النظام ينغلق أو ينفتح بحسب الإمكانيات التي تركت للتفاعلات الثقافية (أو للتفاعل بين الثقافات المختلفة). وينطبق الشيء ذاته على الأمة القومية الحديثة والمُعَلْمنة. إن نزعة الإرادوية السياسية المغامرة لكل دولة قومية مركزية تتجلى من خلال عملية الانتخاب للتوجهات القومية المفروضة من قبل النظام التربوي، وأماكن الذاكرة المشكَّلة والمنقولة من قبل كتب التاريخ الرسمية المؤسطِرة بل وحتى التقديسية. كما وتتجلى من خلال الفضاءات الرسمية للتوصيل، والتحديد الاعتباطي للفضاء الخاص والفضاء العام، ونظام التبادلات والانتاج، وهيئات السيطرة على المشروعيات السياسية والأخلاقية والتشريعية والقضائية بل وحتى المعنوية (أو السيمانتية). ولن نستطيع التوصل إلى نظام الإبداعية التفاعلية بين الثقافات المختلفة ما دامت المجتمعات المدنية لم تتوصل بعد إلى السيطرة بشكل فعّال على مختلف المراكز التي تحتكر العنف الشرعي، ولكن ليس المشروع دائماً. وأقصد به العنف الممارس من قبل الأمة القومية ثم بشكل أكثر من قبل الأمة القومية الطائفية. وهكذا نلتقي بالإبداعية التفاعلية بصفتها النابض المحرك لتشكيل مالا ينتهي أبداً: أقصد بناء نظام إنساني محرَّر من العنف وأساليب الهيمنة والنَبْذ المتبادل، وكذلك محرَّر من أنواع النفي والرفض والتعسفية للتفاعلات المنعشة والمنشِّطة مع الآخر.

فيما يخص الثقافة العربية والاسلامية (أو التركية، أو الفارسية) تطرح مشكلة خاصة. وهذه المشكلة تشكل عقبة أو حجر عثرة في وجه التفاعل الإبداعي بين الثقافات. تتمثل هذه المشكلة فيما يلي: إن هذه الثقافة لم تشهد إلاّ القليل من الحيوية الابداعية داخل ذاتها منذ القرن الثالث عشر على الأقل. بل إنها شهدت تراجعاً على أصعدة عديدة، وكذلك شهدت ضموراً أو إفقاراً مؤكداً بالقياس إلى الفترة الكلاسيكية من تاريخ الحضارة العربية ـ الاسلامية. وأقصد بها الفترة الممتدة من القرن السابع الميلادي إلى القرن الثالث عشر. أما اللغات والثقافات الأوروبية فقد شهدت ظاهرة معاكسة تماماً. ولذلك أقول ما يلي: ينبغي أن نقوم بعمل نقدي مكثَّف للذات على ذاتها لكي نعرف كيف نموضع فعالية الخلق والإبداع في السياقات الاسلامية بالقياس إلى الحداثة والعولمة. هذه هي المهمة الملحة والعاجلة التي ينبغي أن نقوم بها لكي نضع حداً للخطابات الامتثالية السائدة في الناحية الاسلامية. وأقصد بها خطابات اتهام الآخر على طول الخط واعتبار الذات بمثابة الضحية لهذا

الآخر باستمرار. كما أقصد بها الخطابات الأصولية والايديولوجية التي ترفض المكتسبات الأكثر إيجابية وعظمة للحداثة. وكل ذلك باسم هوية خصوصية أو «اختلاف» جوهري لم يُحدَّدا حتى الآن ولم تُخْلَع عليهما أية مشروعية. ماذا تعني هذه الهوية أو تلك الخصوصية؟ هل تعني ذبح الخروف في الحمام من قبل المسلمين العائشين في الدول الأوروبية؟ هل تعني ذبح دجاجة في حديقة المنزل أمام أنظار جارة عضوة في جمعية حماية الحيوانات؟ هل تعني ختان البنات في الضواحي الباريسية؟ هل تعني قتل الشاب المسلم لأخته أو لابنته في منطقة الألزاس أو في إحدى قرى الأردن البدوية من أجل غسل العار الملطّخ للعائلة؟ هل تعني إطلاق النداءات من أجل الصلاة منذ الساعة الثالثة صباحاً عن طريق مكبرات الصوت التي تصمّ الآذان؟ هل تعني لبس الحجاب بشكل متعجرف في المدارس الأوروبية ورفض المساهمة في دروس الرياضة أو السباحة مع بقية التلامذة الآخرين؟ هل تعني المطالبة بمحاكم إسلامية واستخدام التسامح الديموقراطي كذريعة من أجل الحصول عليها في البلدان الأوروبية ذات المحاكم المدنية أو العلمانية؟ هل تعني بناء الجوامع ذات الطابع الشعبوي أو الاستفزازي في أحياء عمرانية مخالفة لذلك؟ أهذه هي الخصوصية؟ أهذه هي الأصالة؟.. كان بإمكاني أن أطيل اللائحة إلى أكثر من ذلك بكثير. أقصد لائحة الوقائع والتصرفات الواردة في الصحافة كل يوم من أجل تسفيه تجليات «الهوية» المنفصلة فعلاً عن البيئات الاجتماعية ـ الثقافية الأصلية وأنظمة التصورات والعادات التي تملأ فيها وظائف معقدة. في كل مكان نلاحظ أن الحداثة التكنولوجية تكسر الشيفرات الثقافية والأنظمة المعرفية التقليدية، وتجبر الأفراد والطبقات الشعبية الفقيرة على القيام بترقيعات ايديولوجية تحظى باستهزاء وسائل الإعلام وسخريتها. وهي تسخر منها لكي تقوّي من أبهة الايديولوجيا «المستنيرة» للطبقات المدعوة مثقفة. إن لعبة المرايا هذه المتلاعب بها من قبل وسائل الإعلام ترسخ وتؤبّد مخيالات النبذ والاستبعاد المتبادل. وتؤخر بالتالي من دخول المجتمعات التعددية في مرحلة التفاعلية الثقافية: أي التفاعل السلمي والخصب بين ثقافات مختلفة. فالطريقة التي عالجت فيها المدرسة العامة في فرنسا مسألة الحجاب الاسلامي تبين لنا أن التفاعلية الثقافية لا تزال أمراً جديداً بل ومستحيلاً على التفكير، حتى بالنسبة لوزارة التربية الوطنية الفرنسية. والسبب يعود إلى الصدام الحاصل بين التصرفات الشعائرية للأجانب غير القابلين للاستيعاب والدمج والباحثين عن الهوية، وبين العقلانوية الوضعية والتبسيطية للطبقات الوسطى ثم النظرة المتعجرفة واللامبالية للعلماء أو المثقفين. وحتى الدولة نفسها نلاحظ أنها تفضل أن تترك للقطاع الخاص الحاجيات المعرفية والثقافية التي يطالب بها الجمهور العام والتي تَظَل غير مشبعة. وهكذا يظل الأجانب متروكين فريسة للعرافين والمنجّمين والجَهَلة من خطباء الجوامع.

وتظل الطبقات الوسطى الأوروبية واقعة تحت تأثير وسائل الإعلام واستراتيجياتها الهادفة أولاً وقبل كل شيء إلى زيادة جمهورها. ولذا فينبغي أن نخترع تدريباً معرفياً متواصلاً يكون قادراً على التأقلَم مع الحاجيات الثقافية لكلا الطرفين. ووحده هذا التدريب المستمر يتيح لنا أن نشق الطريق باتجاه التداخلية الثقافية أو التفاعل الإبداعي بين الثقافات المختلفة.

إن كل ما قلته سابقاً ممكن تحقيقه ونستطيع التوصل إليه، ليس فقط في أوروبا، وإنما أيضاً في عدد كبير من المجتمعات المجبولة بالظاهرة الاسلامية والتي تعاني من التناقضات المرتبطة بالمواجهات القديمة والتي لا تزال راهنة بين الفكر الديني، والفكر العلمي، والفكر الفلسفي. إن الفكر الاسلامي يمتلك في مساره التاريخي الطويل مرجعيات فكرية رائعة وعظيمة. كما يمتلك الثروات أو الإمكانيات البشرية الضرورية التي تمكّنه من المساهمة منذ الآن فصاعداً في البحث الكوني عن فلسفة إنسانية جديدة. وهي فلسفة مشكّلة، ومشاطرة، ومغتنية باستمرار عن طريق الممارسة المتضافرة للتداخلية الثقافية والتداخلية الابداعية.

368. هذه الدراسة ألقيت في الأصل كمحاضرة شفهية امام رابطة المستعربين الفرنسيين L’Association des Arabisants Français.

وفيها يدعو أركون الفرنسيين إلى إعادة الاهتمام بتدريس الدين من جديد بعد أن حذفوه من التعليم العام في مدارسهم الثانوية وجامعاتهم. ولا يقصد بذلك التعليم التقليدي لدين واحد، وانما تعليم عدة أديان دفعة واحدة وبشكل مقارن، لكي نعرف أوجه التشابه والاختلاف بين مختلف الاديان. فتعليم دين واحد بشكل تقليدي يؤدي بدون شك الى التعصب والانغلاق داخل جدران عقيدة واحدة باعتبار أنها وحدها الصحيحة وبقية الاديان خطأ. ولكن تعليم عدة أديان دفعة واحدة يؤدي الى توسيع آفاقنا ويجعلنا نشعر أن هناك أدياناً أخرى غير ديننا الذي ولدنا فيه او تربّينا عليه منذ نعومة أظافرنا. وعندئذ ندرك مدى نسبيّة ديننا ولا نعود نعتقد أنه هو وحده الذي يمثل الحقيقة المطلقة. وهذا ما يؤدي إلى التسامح والاعتراف بالقيمة الموضوعية لأديان الآخرين وعقائدهم. وهذا ما يدعوه أركون بالأشكلة الانتربولوجية للظاهرة الدينية. فوراء كل الأديان هناك قاسم مشترك هو الحاجة الدينية أو الظاهرة الدينية التي تتخذ أشكالاً وصيغاً شتى.

369. بمعنى أن تعليم الاسلام في فرنسا لا يزال تقليدياً مثله في ذلك مثل تعليمه في البلدان العربية أو الاسلامية. فالبرامج الفرنسية تكتفي بنقل ما يقوله المسلمون عن أنفسهم أو تراثهم. إنها تنقله كما هو إلى اللغة الفرنسية. وهذا خطأ شنيع في رأي أركون. فالاسلام ينبغي أن يدرَّس بطريقة حديثة لا تقليدية عفا عليها الزمن. ولكن المشكلة هي أن الاسلام على عكس المسيحية لم يحظ حتى الآن بتطبيق المناهج العلمية الحديثة عليه. فهناك مثلاً عشرات الكتب التي تدرس حياة يسوع المسيح بطريقة تاريخية محضة. ولكن لا يوجد كتاب واحد في اللغة العربية يدرس حياة محمد بطريقة تاريخية، ولا أحد يجرؤ على ذلك. بالطبع، فإن هذا الكتاب موجود في اللغات الاستشراقية (انظر مقالة «محمد» في دائرة المعارف الإسلامية، طـ 3). ولكن عموماً، فإن هذا النوع من المراجع يبقى قليلاً. وقل الأمر ذاته عن تاريخ المسيحية الأولى، فهناك عشرات أو مئات الكتب في الألمانية والانكليزية والفرنسية عن هذا الموضوع. وتطبَّق عليه أحدث مناهج البحث العلمي والتاريخي. ولكن ماذا عن تاريخ الاسلام الأولي؟ معظم المراجع المتبنّية لقواعد النقد التاريخي لا تزال قليلة وغير منتشرة في البلدان الإسلامية.

370. يقصد أركون بأن مناهج العلوم الاجتماعية كما يقول الانغلوساكسون، أو العلوم الانسانية كما يقول الفرنسيون، لا تزال بحاجة إلى تحسين. وهذا أمر واضح. فالعلم لا يكتمل أبداً. العلم بحاجة دائماً إلى إضافة وتجديد. ولكن الاضاءات التي قدمتها العلوم الانسانية حتى الآن تبدو مهمة وواعدة جداً. فعندما طبقوا المنهج التاريخي على تراث المسيحية أضاؤوه بشكل لم يسبق له مثيل من قبل. وتبيّن لنا الفرق عندئذ بين القراءة التاريخية والقراءة التبجيلية الموروثة والشائعة في الكنائس والبيئات التقليدية. يكفي أن نذكر هنا الضجة الكبيرة التي أحدثها كتاب رينان عن حياة يسوع المسيح عندما صدر لأول مرة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فقد هزّ الوعي المسيحي التقليدي هزاً لأنه أصبح يتحدث عن المسيح كإنسان ويصف مشروطيته السوسيولوجية والتاريخية في عصره. وهذا ما يصدم حساسية المؤمنين التقليديين بشكل رهيب فلا يطيقونه. ويمكن أن نقول الشيء ذاته عن الضجة التي أثارها كتاب رودنسون عن حياة محمد في القاهرة بعد ترجمته إلى العربية...

371. لا يمكن فهم التراث العربي بمعزل عن الاسلام. فكل تراث العرب منذ خمسة عشر قرناً ممزوج بالظاهرة القرآنية والظاهرة الاسلامية. وحتى الأدب العربي لا تمكن دراسته بدون فهم الاسلام لأنه مليء بالإحالات الى المرجعيات والأحداث والشخصيات الدينية. انظر المعري مثلاً: هل يمكن فهم مؤلفاته شعراً ونثراً بدون الاطلاع على التراث الاسلامي؟ نقول ذلك على الرغم من أنه ينتقد بشكل لاذع التراث والتراثيين. ولكنه مغموس بهذا التراث الذي ينتقده من أعلى رأسه إلى أخمص قدميه. وبالتالي فإن البرامج الدراسية الفرنسية اذ تحاول تدريس الحضارة العربية أو الثقافية العربية بمعزل عن الاسلام تقوم بفصل مصطنع ولا يؤدي إلى نتيجة. لا ريب في انها تفعل الشيء ذاته بالنسبة للحضارة الفرنسية من أجل احترام العلمنة. ولكن الحضارة الفرنسية انفصلت عن الدين منذ قرنين وشكلت ثقافة علمانية محضة يمكن لنا أن ندرسها بمعزل عن التراث المسيحي. ولكنا حتى هنا نلاحظ أن بعض الأصوات أخذت ترتفع في فرنسا داعيةً إلى إعادة تدريس المسيحية في المدارس من أجل فهم نصوص باسكال أو فولتير، أو سواهما...

372. ينتقد أركون بشدة تعليم الدين في البلدان العربية والاسلامية. فهو تعليم قديم يغذّي العصبيات الطائفية والمذهبية لا محالة. ويدعو إلى تغيير برامج التعليم في لبنان مثلاً كخطوة أولى نحو تحرير المواطنين من ذهنية الطائفية. ولكنه يدعو الى تغيير طريقة تعليم الاسلام في سائر البلدان كالمغرب الأقصى أو مصر أو سوريا أو إيران... الخ. فما دام التعليم التقليدي هو السائد في المدارس والمعاهد الدينية وكليات الشريعة، فإن العقلية التقليدية سوف تظل مسيطرة على هذه المجتمعات، وسوف تظل الطائفية منتعشة، وكذلك المذهبية. وبالتالي فإن نقل ما يقوله المسلمون عن دينهم إلى اللغة الفرنسية وتعليمه كما هو للمسلمين الفرنسيين يعتبر خطأ كبيراً ينبغي تحاشيه بأي شكل. فتعليم الدين ينبغي أن يتم بطريقة علمانية حديثة تحترم المناهج العقلانية وتتقيّد بالمصطلحات التاريخية. وهذا ما فعله هو في السوربون طيلة أكثر من ثلاثين سنة عندما كان يطبق على التراث الاسلامي أحدث المناهج الابستمولوجية، والتاريخية، والسوسيولوجية. وهكذا أضاء التراث الاسلامي بشكل لم يسبق له مثيل من قبل. وحرّرنا من الصورة التقليدية والقمعية للتراث، هذه الصورة السائدة منذ مئات السنين...

373. من السهل علينا أن نقيم مسافة نقدية بيننا وبين التراث الديني للآخرين. فمثلاً يسهل على المسلم أن ينتقد العقائد المسيحية، والعكس صحيح. ولكن ما إن نفكر بنقد تراثنا الديني نفسه حتى تبتدىء المشاكل والصعوبات. وهي صعوبات تشبه كثيراً عملية التحليل النفسي. فنحن تربينا منذ نعومة أظافرنا على النظرة التقديسية لنصوصنا الدينية. وبالتالي فيصعب علينا جداً فيما بعد أن نطبق عليها المنهج التاريخي أو المنهج السوسيولوجي (الاجتماعي) لكي نراها بعيون جديدة. بمعنى آخر يصعب علينا جداً أن نقيم مسافة بيننا وبين العقائد الحميمة التي تربينا عليها وتشرّبناها مع حليب الطفولة. وهنا ينبغي أن ندفع الثمن. وأحياناً يكون الثمن نزيف داخلي حاد. وأذكر أن بعض الطلاب كانوا يمتعضون جداً من دروس أركون عن الاسلام، وأحياناً لا يستطيعون تحملها أو صراحتها فيخرجون من الدرس وهو في منتصفه. وهذا ما يذكرنا بقصة رينان مع المسيحيين التقليديين في عصره...

374. يريد أركون أن يطمئن الفرنسيين قائلاً بأن إدخال مادة تاريخ الأديان إلى المدارس العامة لن يشكل خطراً على العلمنة. ومعلوم أن تدريس الدين ممنوع في جميع مدارس فرنسا ما عدا المدارس الخاصة. وكان جول فيري (1832 - 1893) مؤسس المدرسة العلمانية الحديثة قد منع تدريس الأديان بحجة أنها تؤدي إلى زرع العصبيات الطائفية والمذهبية في نفوس التلاميذ. ومعلوم أن فرنسا عانت كثيراً من الحروب الدينية أو بالاحرى المذهبية التي جرت بين الكاثوليك والبروتستانت. ولكن أركون، ومعه بعض الشخصيات الفرنسية الأخرى كإميل بولا وجان بوبيرور يقول للمسؤولين عن وزارة التربية الوطنية بأنه لا يريد تعليم الدين بطريقة تقليدية، وإنما بطريقة علمانية حديثة. وبالتالي فلا داعي للخوف من انتعاش الطائفية في المجتمع الفرنسي. ثم يطرح السؤال التالي على المسؤولين: كيف يمكن لطالب في الثانوي أن يفهم نصاً لباسكال أو لراسين أو لفولتير أو لسواهم بدون الإطلاع على تاريخ المسيحية؟ فحتى النصوص الأدبية مليئة بالإحالات إلى المرجعيات الدينية...

375. لا يمكن للقارىء العربي أو المسلم أن يفهم كلام أركون هذا وإلحاحه من أجل تعليم الأديان في المدارس الفرنسية. فعندنا الدين موجود على كافة الأصعدة والمستويات من المدرسة الابتدائية إلى الجامعة مروراً بالمدارس الإعدادية والثانوية... ولكننا لا نعلم أن الفضاء العام الفرنسي مفرَّغ من الدين تماماً، وأن الطالب قد لا يعرف شيئاً عن تاريخ المسيحية ـ أي دين آبائه وأجداده ـ إن لم يدرس في المدارس الخاصة. وبالتالي فبقدر ما هو الدين حاضر عندنا في كل مكان، فإنه غائب في المجتمعات العلمانية الحديثة في كل مكان. ضمن هذا السياق تنبغي موضعة كلام أركون لكي نفهمه. فهو يتوجه هنا إلى الفرنسيين لا إلى المسلمين. ولو توجه إلى هؤلاء الآخرين لقال كلاماً آخر. وهو ينتقد المفهوم السلبي للعلمانية لا المفهوم الايجابي. والمفهوم السلبي هو قول الدولة بأنها حيادية ولا تعترف بأي دين، وإنما تعتبر الدين مسألة خاصة للفرد ولكن لا يحق له أن يطرحها أو يناقشها في الفضاء العام للمجتمع، لأن ذلك يغذّي العصبيات الطائفية...

376. المقصود بالفضاء العام للمجتمع فضاء المدرسة والجامعة والأماكن التي تحصل فيها المناقشات العامة التي تهم المجتمع. فالعلمنة كما تتجلّى في دستور الجمهورية الفرنسية مثلاً تؤكد على عدم كفاءة الدولة فيما يخص الشؤون الدينية، وعدم كفاءة الكنيسة فيما يخص شؤون الدولة أو الشؤون الدنيوية والسياسية. وهذا هو الفصل الذي حصل بين الكنيسة والدولة في بداية تأسيس النظام العلماني. لكن عملية الفصل هذه لم تكن سهلة على الاطلاق. في الواقع أن العلمنة نشأت في السياق الفرنسي غدية حروب المذاهب. فلكي تصالح الدولة بين المواطنين المنتمين إلى مذاهب متعددة فإنها اضطرت إلى عدم الاعتراف بأي مذهب رسمي للدولة وإلى الفصل بين المواطنية والمذهبية. كما أكدت على ضرورة احترام جميع المذاهب والطوائف وحقها في ممارسة

طقوسها وشعائرها، ولكن بدون أن يفرض مذهب واحد نفسه على الجميع بالقوة. ومن المعلوم أن المذهب الكاثوليكي كان هو الدين الرسمي للدولة أثناء النظام القديم أو العهد الملكي.

377. لا أحد يمنعك من ممارسة دينك أو شعائرك في البلدان العلمانية المتقدمة. ولكن لا أحد يجبرك عليها أيضاً!! هذه هي إحدى ميزات النظام العلماني الذي يحترم الفرد وحرية الضمير. فالحرية الدينية مضمونة لجميع المواطنين بدون استثناء. ولكن المواطن مواطن بغض النظر عن مذهبه أو طائفته. والمواطن الذي ينتمي إلى الأقلية الدينية له الحقوق نفسها التي يتمتع بها المواطن الذي ينتمي إلى الأكثرية. فمثلاً ليونيل جوسبان، رئيس وزراء فرنسا حالياً، ينتمي إلى الأقلية البروتستانتية التي لا تتجاوز نسبتها 3% من مجموع الشعب الفرنسي. ومع ذلك فهو يحكم فرنسا فعلياً في ظل نظام التعايش. والسبب هو أنه لم ينتخب على أساس مذهبه وإنما على أساس مواطنيّته وانتمائه إلى تيار سياسي معين. وبالتالي فهناك فصل كامل بين المواطنية وبين الانتماء الديني أو المذهبي في الدول العلمانية المتقدمة. وهناك اعتراف بالتعددية الدينية وبحرية الاعتقاد، بل وبحقك في تغيير دينك إذا شئت..

378. لكي نفهم انتقادات أركون هنا ينبغي أن نتموضع داخل السياق الفرنسي المفرط في علمانيته من بعض النواحي. فهو على خلاف السياق البروتستانتي الانغلوساكسوني أو الألماني يمنع منعاً باتاً تعليم الدين في المدارس او الجامعات. فمثلاً في ألمانيا نلاحظ أن كلية اللاهوت لا تزال موجودة ومجاورة لكلية الفلسفة في الجامعات الألمانية. هذا في حين أن كلية اللاهوت حذفت من الجامعات الفرنسية منذ أواخر القرن التاسع عشر. والسبب هو أن العلمنة الفرنسية جاءت كرد فعل حامٍ وهائج ضد التعصب الذي كانت تفرضه الكنيسة الكاثوليكية. ولكن العلمنة الألمانية أو الانكليزية لم تضطر إلى كل هذا الحقد على الدين بسبب أن المذهب البروتستانتي لم يكن معادياً لروح العصور الحديثة كالمذهب الكاثوليكي. ضمن هذا السياق ينبغي أن نفهم الطابع الراديكالي للعلمنة الفرنسية. ولكن المفكرين الفرنسيين أخذوا يدعون مؤخراً إلى توسيع علمنة القرن التاسع عشر وإلى تأسيس علمنة جديدة منفتحة..

379. الشيء الملفت للانتباه هو عودة المذهب الأرثوذكسي بقوة إلى روسيا بعد سقوط الشيوعية. وهذا دليل على فشل السياسة الستالينية التي أرادت فرض الالحاد على الشعب بالقوة. فكلما قمعت الدين قوي وازداد تعلّق الناس به. وكلما سمحت به وتحدثت عنه أصبح الناس أحراراً من حيث الرغبة في التديّن أو عدم التديّن. بالطبع لا يمكن أن نقارن بين النظام العلماني السائد في فرنسا، والنظام الإلحادي الذي فرضته الشيوعية بالقوة على مجتمعات أوروبا الشرقية. فالنظام العلماني لا يمنعك من ممارسة طقوسك وشعائرك الدينية. على العكس إنه يؤمن لك كل الظروف المناسبة لتأدية ذلك. ولكنه يمنعك من أن تفرض دينك أو مذهبك على الآخرين بالقوة. كما يمنعك من أن تجبر الآخرين على تأدية طقوسهم الدينية وهم غير راغبين في ذلك. باختصار فإن النظام العلماني هو نظام التعددية والحرية الدينية: أي حرية أن تكون متديّناً أو لا تكون.

380. بما أن تعليم الدين ممنوع في المدارس العامة والجامعات في فرنسا فقد نشأت مدارس خاصة وكليات جامعية خاصة لهذا الغرض. فهناك في فرنسا مدارس خاصة كاثوليكية وبروتستانتية ويهودية. كما توجد كليات لاهوتية تعلم الدين انطلاقاً من مبادىء المذهب الكاثوليكي، أو المذهب البروتستانتي، أو الدين اليهودي. ونضرب على ذلك مثلاً المعهد الكاثوليكي الشهير في باريس، أو كلية اللاهوت البروتستانتي في ستراسبورغ... الخ. ولكن لا يوجد حتى الآن كلية لتعليم الدين الاسلامي على أسس حديثة. وبما أن عدد المسلمين أصبح كبيراً في فرنسا، فإن المسلمين راحوا يطالبون بذلك أكثر فأكثر. ولكن أركون يطالب بذلك منذ عدة سنوات من أجل تعليم الدين الاسلامي بطريقة علمية حديثة لا طريق تقليدية معروفة. وأخيراً تحقق حلمه وأصدرت الدولة مرسوماً بإنشاء المدرسة القومية للدراسات الاسلامية في باريس. (Ecole Nationale d’Etudes Islamiques).

381. الشيء الذي يخشاه أركون في الواقع هو أن تتحول هذه الكلية الجديدة إلى كلية شريعة إضافية تشبه كليات الشريعة في الجامعات العربية والاسلامية... إنه يريدها أن تعلّم الدين الاسلامي طبقاً للمناهج العلمية التي حدّدها هو شخصياً أثناء إشرافه على المشروع. إنه يريد مقاومة المشروع الأصولي أو التقليدي عن طريق مشروع تحديثي ينظر الى الدين من وجهة نظر ابستمولوجية واسعة. ولكن السؤال المطروح هو التالي: هل يوجد عدد كاف من الأساتذة القادرين على تعليم الدين الاسلامي من وجهة نظر حديثة أو علمانية؟ وهل يوجد في الجهة العربية أو الاسلامية مفكر واحد قادر على ذلك؟ وإذا لم يكن موجوداً فلا بد من الاستعانة بالمستشرقين أو بالباحثين المسلمين المتدرّبين على مناهج البحث العلمي في الجامعات الأوروبية والأميركية. وهذا ما سيحصل في الواقع. فطاقم الأساتذة سيكون مختلطاً، ولكن يخشى أن يتسرّب التقليديون أو المحافظون إلى جنبات هذه الكلية العتيدة...

382. يريد أركون إدخال مادة تاريخ الأديان المقارن إلى المدارس والجامعات الفرنسية بعد أن أُلغي تدريس الدين فيها لفترة طويلة بحجة العلمنة. ويوافقه على ذلك حتى فيلسوف بحجم بول ريكور ولكن تعليم الدين هنا سوف يتمّ من منظور واسع جداً: أي منظور انتربولوجي. بمعنى يمنع منعاً باتاً تعليم دين واحد فقط وفرضه وكأنه يمثل الحقيقة المطلقة. كما ويمنع تعليم العبادات والشعائر والطقوس. باختصار يمنع تعليم الدين على الطريقة التقليدية القروسطية التي لا تزال سائدة حتى الآن في المجتمعات الاسلامية أو في المجتمعات المسيحية غير الاوروبية. فالانتربولوجيا الدينية تعني أنه لا يوجد مجتمع بشري بدون دين، أو بدون ظاهرة التقديس. ولكن هذه الظاهرة تتخذ أشكالاً شتى بحسب نوعية كل مجتمع. ولذلك توجد أديان عديدة في البشرية لا دين واحد. ولكنها جميعها تعبّر في العمق عن حاجة واحدة.

383. إذا كانت المجتمعات الصناعية الحديثة تسرف في استهلاكها للأفكار، فإن مجتمعاتنا نحن بطيئة جداً في متابعتها لحركة التقدم. إننا لا نزال نتحدث عن موجات فكرية انتهت في فرنسا منذ الأربعينات أو الخمسينات... والواقع أن التلاحق المتسارع للموجات

الفكرية في فرنسا يدوّخ العقل. فما أن تنتصر حركة فكرية ما وتعيش بضع سنوات حتى تنهار وتموت وتحل محلها حركة أخرى جديدة. ونحن الطلاب العرب الذين أتينا إلى فرنسا في أواسط السبعينات شهدنا الموجة البنيوية في عزّها وحسبنا أنها خالدة. ولكن بعد بضع سنوات فقط انزاحت عن الساحة وفقدت هيبتها وأخذ المفكرون ينتقدون نواقصها وسلبياتها. فهل تستهلك فرنسا الفكر كما تستهلك الأزياء والموضات؟.

384. جان لويس بيانكو كان أميناً عاماً لرئاسة الجمهورية الفرنسية في عهد فرانسوا ميتران. ثم أصبح وزيراً لدمج الاجانب أو العمال المغتربين في المجتمع الفرنسي. وعندما نقول الأجانب فإننا نقصد أساساً العمال المتحدرين من بلاد شمال افريقيا، أي: المغرب، وتونس، والجزائر. فهؤلاء أصبحوا يشكلون أقلية ضخمة في المجتمع الفرنسي. وكانوا في السابق محتقرين بسبب أصولهم الفلاحية أو البروليتارية الفقيرة. ولكنهم أصبحوا يشكلون الآن طبقة صاعدة تولّد المهندسين، والأطباء، والمحامين، وأساتذة الجامعات، والصحافيين، والتجار، الخ في المجتمع الفرنسي. ولا ريب في أن المستقبل أمامهم وأمام أولادهم إذا ما عرفوا كيف يصالحون بين تراثهم الاسلامي وبين قيم الحداثة الراسخة في المجتمع الفرنسي.

385. ينتقد أركون الفكر الرسمي السائد في الأوساط السياسية الفرنسية حول دمج المهاجرين أو الاجانب، ويرى أنه غير كاف أو غير طموح وواسع بما فيه الكفاية. ويستعرض في الصفحات التالية تصوره لما يدعوه بالتفاعل الابداعي والخلاق بين الثقافات المختلفة. فالمجتمع الفرنسي أصبح متعدد الأعراق والثقافات بسبب الهجرات المتتالية التي توافدت عليه وهضمها. ففي بدايات القرن هضم الهجرة الإيطالية، ثم الإسبانية، ثم البرتغالية، والآن يقف أمام معضلة حقيقية: هضم الهجرة الوافدة من أفريقيا السوداء أو من أفريقيا الشمالية. وبسبب الأحكام المسبقة والخوف التقليدي من الإسلام فإنه ـ أي المجتمع الفرنسي ـ يعتقد باستحالة هضم هذه الهجرة الاخيرة. ولكنه مخطىء. فربما كانت هذه الهجرة حظاً له ونعمة لا نقمة. وهذا ما أصبحت تعتقده وتقوله صراحة بعض الأصوات الفرنسية المتزايدة أكثر فأكثر اليوم..

386. أحد الهموم الأساسية الكبرى لفرنسا في العقود القادمة يكمن في كيفية استيعاب هذا العدد الهائل من الأجانب، أو من العمال المغتربين والمهاجرين. وهناك مشاكل كثيرة تحصل في المناطق التي يشكلون فيها كثافة سكانية عالية. بل إن بعض الأحياء لا يستطيع حتى البوليس أن يدخل إليها. فبسبب ازدياد نسبة البطالة في صفوف العمال المغتربين فإن نسبة المشاكل والجنح تزداد أيضاً. وبالتالي فالمشكلة اجتماعية واقتصادية بقدر ما هي ثقافية أو لغوية أو تخص العادات والتقاليد. وينبغي على الدولة الفرنسية أن تخصص إمكانيات مالية كبيرة لتحسين أوضاع المهاجرين من أجل استيعابهم ودمجهم في المجتمع ككل.

387. يقصد أركون بذلك أن أئمة الجوامع الذين يستقدمونهم من البلدان الاسلامية من أجل الإشراف على الجوامع في المدن الفرنسية أو الأوروبية وإلقاء خطبة الجمعة في جماهير المؤمنين هم أناس تقليديون جداً من الناحية الثقافية. بل ولا يمكن القول بأنهم يتقنون الثقافة الاسلامية نفسها، هذه الثقافة ذات التاريخ الطويل العريض والمليئة بالكتب والمراجع والفلاسفة والمفكرين. كما أنهم بالطبع يجهلون تماماً ثقافة الحداثة الأوروبية. إنهم لا يعرفون إلاَّ المبادىء العامة للاسلام وشؤون العبادات والصلاة والصيام... الخ.

388. يختزل الاسلام كله في الغرب إلى عدم أكل لحم الخنزير ومشتقاته، أو عدم شرب الخمر، أو عدم لبس الأزياء الحديثة بالنسبة للمرأة... والمسلم التقليدي يحرص على تبيان اختلافه في المجتمعات الاوروبية من خلال هذه المحرَّمات بشكل أساسي. ويثير بالتالي ردود فعل سلبية لدى السكان الأصليين المعتادين على شرب الخمرة أو البيرة وعلى الحريات الجنسية والفكرية والاعتقادية. وهكذا يحصل الصدام وسوء التفاهم بين الجانبين. ولكن لا ينبغي الاعتقاد بأن جميع المسلمين في فرنساهم تقليديون أو محافظون. فالكثيرون منهم تحرروا وانطلقوا وكسروا القيود والعادات القديمة. وسوف يتحررون أكثر بمرور الزمن ويظهرون مواهبهم وطاقاتهم الابداعية.

389. بورتاليس Portalis (1746 - 1807) هو فيلسوف القانون الفرنسي. وكان من أنصار التسامح تجاه البروتستانت المضطهدين أثناء العهد القديم. وقد عاش مرحلة الثورة الفرنسية بكل عنفها وتقلباتها ورعبها. وبذل جهوداً كبيرة لتسجيل أفكاره الأخلاقية والفلسفية في القانون المكتوب. وبالتالي فقد ساهم في بلورة القانون المدني الفرنسي. وشهرته تعود إلى ذلك. وقد استفاد كثيراً من القانون الروماني من أجل كتابة القانون الفرنسي الجديد بعد الثورة الفرنسية. وكان يرى في القانون الروماني العقل المكتوب، وذلك على غرار مونتسكيو الذي كان معجباً به جداً. وهذا العقل يتجلّى في حكمته، وحذره، وحرصه على الانصاف والعدل. وبالتالي فإن أساس صلاحية القانون يكمن في فكرة العدالة كما هي متجلية في القانون الأساسي للطبيعة. وعلى الرغم من أن بورتاليس كان مؤمناً إلا أنه كان من أكبر المدافعين عن التسامح الديني في عصره. فلم يكن يفهم الايمان تعصباً وتشنّجاً وكرهاً للآخرين. ومن أشهر كتبه: خطابات وتقارير عن القانون المدني.

390. من المعلوم أن الثورة الفرنسية حاولت أن تكون تجسيداً لفلسفة الأنوار التي بلورها ديدرو، وفولتير، وروسو، وغيرهم أثناء القرن الثامن عشر. وقد حلّ عقل التنوير محل العقل اللاهوتي المسيحي، أو بالأحرى الكاثوليكي، الذي سيطر على فرنسا طيلة قرون وقرون. ولم تكن العملية سهلة على الإطلاق. من هنا خطورة وأهمية الثورة الفرنسية التي تشكل قطيعة كبرى في تاريخ العصور الحدثية. وعقل التنوير هو الذي شكل الحضارة التي نشهدها اليوم في أوروبا بكل مؤسساتها ودساتيرها وقيمها. وقد ابتدأت حركة التنوير في انكلترا ثم انتقلت إلى فرنسا ثم إلى المانيا وبقية أنحاء العالم الاوروبي. ومن أهم رواد التنوير جون لوك الانكليزي، وليسنغ الألماني، ثم كانط الذي يمثل ذروة التنوير. وخاض عقل التنوير معارك طاحنة مع العقل اللاهوتي التقليدي قبل أن ينتصر عليه في النهاية. ويؤرخ للحداثة بدءاً من ذلك الوقت.

391. جوستينيان (482 - 565). الامبراطور الروماني للمشرق من عام 527 إلى 565. من أهم إنجازاته المؤلفات التي خلّفها لنا في مجال التشريع والتي اشتهرت باسم القانون الروماني، أو قانون جوستينيان. في الواقع إن كتابه هذا كان بمثابة تطوير للقانون الروماني، ولا يزال حتى الآن الأساس الذي انبنى عليه القانون المدني الحديث. هذا يعني أن القانون المدني السائد في الدول الأوروبية الحديثة هو قانون وضعي بحت لا علاقة له بالقانون الكنسي الذي كان سائداً طيلة سيطرة العقل اللاهوتي. أو قل إنه يحدث القطيعة مع القانون الديني لكي يتحول إلى قانون طبيعي لا علاقة له بما فوق الطبيعة أو بالمباديء الميتافيزيقية واللاهوتية. فالقانون الطبيعي ينطبق على جميع البشر العائشين في المجتمع على عكس القانون الديني أو الشريعة التي لا تنطبق إلاّ على مؤمني الطائفة (الشريعة اليهودية تنطبق على اليهود فقط، والشريعة الاسلامية على المسلمين فقط). أما الشريعة الطبيعية أو القانون الطبيعي فهو قانون مدني ينطبق على كل انسان عائش في المجتمع أياً تكن انتماءاته الدينية أو المذهبية. بهذا المعنى فإن القانون الطبيعي أوسع من القانون الديني.

392. يتحدث أركون هنا بسرعة شديدة عن كيفية حلول النظام العلماني الحديث محل النظام الملكي القديم المرتكز على المشروعية اللاهوتية للمسيحية. أما نظام الحداثة العلماني فمرتكز على مشروعية جديدة هي: مشروعية عقل التنوير. وهو عقل علمي وفلسفي يستمد قوته ليس من المبادىء الميتافيزيقية الخارقة للطبيعة وإنما من الاكتشاف الرياضي والفيزيائي لقوانين الطبيعة. فبعد أن حقّق العقل الأوروبي اكتشافات هائلة في هذا المجال أصبح واثقاً من نفسه إلى درجة أنه تجرأ على الانفصال عن المشروعية اللاهوتية الراسخة الجذور والمهيمنة منذ ثمانية عشر قرناً. وراح النظام الجمهوري يترسخ شيئاً فشيئاً طيلة النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ولكن ليس دون صراعات عنيفة ومريرة مع أنصار النظام السابق من كهنة ورجال دين وسواهم. وبعد أن انتصر النظام الجمهوري نهائياً في عهد الجمهورية الثالثة، راح يفصل الدين عن الدولة ويؤسس المدرسة العلمانية الحديثة التي ترفض الطائفية والمذهبية وتربّي التلاميذ على أفكار جديدة فلسفية وعلمية.

393. هنا ينتقد أركون الجانب السلبي من النظام العلماني الحديث. ولكن ذلك ينبغي ألاّ ينسينا الجوانب الإيجابية الكبرى لهذا النظام. فلولا العلمنة والحداثة والديموقراطية لما استطعنا التفكير بحرية، ولما توصلنا إلى مفهوم المواطنية بالمعنى الحديث والواسع للكلمة. بالطبع، فإننا ندين التوسع الاستعماري الذي أراد تحضير الآخرين بالقوة واعتبارهم بدائيين. وندين العرقية المركزية الأوروبية التي تعتبر كل الثقافات الأخرى بمثابة المتخلفة والهمجية. ولكن ذلك لا ينبغي أن ينسينا النجاحات الكبرى التي حققتها الثقافة الأوروبية بعد عصر التنوير. فالشيء الأساسي في الحضارة الأوروبية هو التالي: القيام بنقد ذاتي للذات من أجل إنجاز خطوة إلى الأمام في كل مرة. ولم يحصل أن نقدت ثقافة ذاتها، بل وحتى مقدساتها، مثلما فعلت الثقافة الأوروبية. من هنا سرّ حيويتها ونجاحها.

394. يواصل أركون هنا نقده للحداثة الأوروبية، أو بالأحرى للجوانب السلبية من هذه الحداثة. وأول ما ينتقده هو عجرفة العقل الغربي وهيمنته على الكرة الأرضية بأسرها. صحيح أن الانجازات التكنولوجية لهذا العقل كانت مذهلة وخارقة، وكذلك اكتشافاته العلمية في شتى المجالات. ولكن إنجازاته على المستوى الاخلاقي أو الروحي أو الانساني لم تكن بحجم انجازاته العلمية والتكنولوجية. وهذه حقيقة يعترف بها فلاسفة الغرب وحكماؤه أنفسهم. فالظاهرة الاستعمارية مثلاً وما حصل فيها من تجاوزات لحقوق الانسان كان ينبغي أن تدفع بالعقل الغربي إلى المزيد من التواضع ومراجعة الذات. في الواقع إن هذا ما يفعله الآن فلاسفة أوروبا من خلال نقد الحداثة، او نقد تجاوزاتها وسلبياتها (انظر ألان تورين مثلاً، أو هابرماس، أو جان شيزنو..).

395. أوهمتنا المرحلة البنيوية لفترة بأننا سوف نتوصل إلى العلمية الكاملة في مجال العلوم الرخوة: أي العلوم الانسانية. وقالت لنا بأن هذه الأخيرة سوف تصبح في دقة العلوم الصلبة نفسها: أي العلوم الدقيقة من فيزيائية وكيميائية ورياضية. ولكن هذا الوهم انقشع الآن. فنحن نعلم أن العلوم الانسانية سوف تظل مخترقة من قبل الايديولوجيا والأهواء الذاتية مهما بلغت من دقة وصرامة. يضاف إلى ذلك أن الانتربولوجيا البنيوية رفضت إخضاع المسيحية واليهودية - أي دين الغرب - إلى المناهج العلمية نفسها التي طبّقتها على أديان وعقائد الشعوب البدائية أو الافريقية أو قبائل الهنود الحمر في القارة الاميركية... وأما الاسلام فبقي بين بين. في الواقع، إنه ينبغي تطبيق المنهجية الانتربولوجية على جميع الاديان بما فيها أديان الشعوب المتقدمة او الحضارية.

396. يتحدث أركون هنا عن كيفية معاملة العلم الغربي لمختلف الأديان من حيث الدراسة العلمية. فهناك أولاً أديان الوحي من يهودية ومسيحية وإسلام. وهناك ثانياً الأديان الآسيوية كالبوذية، والهندوسية، والكونفوشيوسية، الخ.. وهناك ثالثاً الأديان الأفريقية وما يدعى بعقائد الشعوب البدائية. بالطبع فإن الغرب يظهر اهتماماً أكبر بالعقيدة اليهودية - المسيحية لأنها هي الدين السائد فيه تاريخياً. ولذلك يميزها من حيث الدراسة على بقية الأديان الأخرى. أما الاسلام الذي يمثل الخصم التاريخي فيحتل المرتبة الثانية من حيث الأهمية لأنه دين وحي أيضاً وينتمي إلى المرجعيات نفسها الموجودة في التوراة والأناجيل. ولكن الاعتراف به من هذه الناحية ليس كافياً حتى الآن. وأما أديان الشرق الأقصى البعيد فقد أصبحت تنال الاهتمام أكثر فأكثر في السنوات الأخيرة في فرنسا. انظر الاهتمام المتزايد بالديانة البوذية مثلاً والإقبال الواضح على الروحانيات الشرقية من قبل الجمهور الفرنسي المتعطش للغذاء الروحي...

397. المقصود ما قبل الوحي/ عمّا بعده. فالتاريخ بالنسبة للمسيحيين مقسوم إلى ما قبل المسيح/ وما بعده. وبالنسبة للمسلمين إلى ما قبل الهجرة/ وما بعدها. وقل الأمر ذاته عن التاريخ اليهودي.. ولكن هناك ثقافات لا تملك مثل هذا التقسيم لأنها لم تشهد ظاهرة الوحي. وعموماً، فإن الثقافة الاوروبية استطاعت أن تسيطر على العالم وتفرض تقويمها الزمني الميلادي بسبب قوة هذه الثقافة ونجاحها وتفوقها. ومن ينجح يصبح مركز العالم. وبالتالي، فنحن نعيش في ظل هيمنة المركزية الاوروبية أو الغربية على شتى

شعوب الارض. ولا نعرف إلى متى ستدوم هذه الهيمنة المستمرة منذ قرنين على الأقل. وربما حلّت محلها بعد ستين أو سبعين سنة المركزية الصينية أو الهندية، من يعلم؟ ولكن لا يبدو أن الهيمنة الغربية بقيادة الولايات المتحدة الأميركية سوف تنتهي قريباً...

398. الاسلام يُدرس على عدة مستويات في الغرب. فتارة يدرس في كليات الاستشراق مثله في ذلك مثل أديان الشرق الاقصى كالبوذية والهندوسية. وتارة يدرس في كليات الانتربولوجيا بصفته عقيدة من عقائد الشعوب المستعمرة أو المتأخرة حضارياً. وتارة يحنّون عليه فيقبلون بأن يدرس مع اليهودية والمسيحية لأنه دين وحي مثلهما... وهذه المكانة الهجينة التي تخصص للإسلام تزعج أركون على ما يبدو. فهو يريد له أن يدرس على قدم المساواة مع اليهودية والمسيحية. وعندئذ يمكننا أن نتحدث عن التراث اليهودي ـ المسيحي ـ الاسلامي وليس فقط عن التراث اليهودي ـ المسيحي. ولكن الغرب لا يريد حتى الآن أن يعطي للإسلام مثل هذه المرتبة أو المكانة. وكل ذلك عائد إلى أسباب سياسية وصراعات تاريخية وليس إلى أسباب علمية. فالدراسة العلمية تثبت لنا أن الاسلام شهد ظاهرة الوحي مثله في ذلك مثل اليهودية والمسيحية. والوحي القرآني أدى إلى نتائج مشابهة للوحي التوراتي او الإنجيلي. فهناك مليار شخص يعتقدون به. وبالتالي فلا مبرر لعدم الاعتراف به مثلهما.

399. لا ريب في أن المقررات اللاهوتية التي اتخذها مجمع الفاتيكان الثاني تعتبر بمثابة ثورة في علم اللاهوت. فلأول مرة تعترف أعلى هيئة مسيحية بصحة الايمان عن طريق آخر غير الطريق المسيحي، وإن كانت تفضل بالطبع الطريق الذي يمر من خلال يسوع المسيح. هذا يعني أنها اعترفت بشرعية الايمان عن طريق أديان أخرى كالإسلام واليهودية. وهذا تقدم كبير، بل قفزة نوعية بالقياس إلى لاهوت القرون الوسطى الذي كان يكفّر كل إيمان آخر ما عدا الايمان المسيحي الكاثوليكي. بل إن الفاتيكان الثاني اعترف بوجود غير المؤمنين وشكل لجنة للحوار معهم، وقال بأنه لا ينبغي إجبار الناس على الايمان إذا كانوا لا يريدون ذلك. وهذا اعتراف واضح بحرية الاعتقاد والضمير. ويشكل أيضاً قطيعة مع لاهوت القرون الوسطى. ولذلك ثار الجناح المتزمت أو الأصولي المتشدد في الكاثوليكية على قرارات المجمع الصادرة عام 1962 ـ 1963 وحاول محاربتها بأي شكل. ولكن على الرغم من ذلك، ينبغي أن نذهب إلى أبعد مما ذهبت إليه هذه المقررات لكي نتخلص نهائياً من عقلية القرون الوسطى.

400. الطائفة اليهودية تعلّم التاريخ اليهودي لأبنائها وتعتبره الدين الوحيد الصحيح. والطائفة المسيحية تعلم اللاهوت المسيحي، وكذلك تفعل الطائفة الاسلامية فيما يخص اللاهوت الاسلامي أو علم الكلام أو علم أصول الدين والفقه... الخ. كل طائفة تعتبر عقيدتها هي وحدها الصحيحة وتنبذ العقيدتين الأخريين. وعلى الرغم من المحاولات التجديدية والجريئة التي اتخذها المجمع الكنسي المدعو بالفاتيكان الثاني إلا أننا لا نزال نعيش في ظل الاستبعاد والنبذ المتبادل. ولذا يدعو أركون إلى تطوير علم اللاهوت المقارن من أجل الكشف عن أوجه التشابه والاختلاف بين الأنظمة اللاهوتية الثلاثة من يهودية، ومسيحية، وإسلامية. ولكن لا أحد يريد أن ينفتح على الآخر خشية من أن يفقد خصوصيته ومواقعه. كل واحد يريد أن يظل منغلقاً على ذاته ويقينياته المطلقة الموروثة منذ القرون الوسطى...

401. الاسرائيليون يقبلونها سياسياً ويرفضونها لاهوتياً لأن الاستلحاق بالغرب مربح لهم من الجهة الأولى ومزعج من الجهة الثانية. فاليهود اضطهدوا من قبل المسيحية الأوروبية على مر القرون، وبالتالي فيصعب عليهم أن ينسوا ذلك وأن يقبلوا بهذه الصيغة التوفيقية التي تتحدث عن التراث اليهودي ـ المسيحي. يضاف إلى ذلك أن هذا الاستلحاق يفقدهم خصوصيتهم ويكون دائماً لمصلحة القوي: أي المسيحية الأوروبية أو الغربية. وعلى الرغم من أن البابا الحالي يوحنا بولس الثاني بذل جهوداً كبيرة للاعتذار عن الماضي ولإعلان التوبة عن أفعال الكنيسة بحق اليهود إلاّ أن آثار الماضي النفسية لا تزال عالقة. وربما احتاجت الى وقت أطول لكي تزول أو تخفّ على الأقل. فالخصومة اللاهوتية مستحكمة في النفوس وهي من أصعب الخصومات وأشدها رسوخاً. وينطبق الأمر ذاته على الخصومة اللاهوتية داخل الدين الواحد نفسه (بين الكاثوليك والبروتستانت مثلاً...).

402. الاسلام بالنسبة لليهود والمسيحيين يمثل دين الشعوب المتخلفة التي لم تدخل بعد مرحلة الحضارة. يضاف إلى ذلك كل الاحكام المسبقة المضادة للاسلام والموروثة عن العصور الوسطى. يضاف إلى ذلك آثار الصراع العربي ـ الاسرائيلي المدمرة والتي تحتاج الى وقت طويل لكي تزول إذا ما نجحت عملية السلام... كل هذه العوامل لعبت دورها في استبعاد الاسلام من الجنة اللاهوتية اليهودية ـ المسيحية. فلا أحد يقول التراث اليهودي ـ المسيحي ـ الاسلامي، وإنما يقولون فقط: التراث اليهودي ـ المسيحي، أو القيم اليهودية ـ المسيحية، ...الخ. نقول ذلك على الرغم من أن الاسلام هو امتداد، بشكل ما، لليهودية والمسيحية. والقرآن مليء بقصص أنبياء اليهود وعيسى ابن مريم. ولهم فيه مكانة كبيرة وعالية... ولكن ينبغي القول أيضاً بأن التيار النقدي المتحرر لم ينجح حتى الآن في الاسلام كما حصل في اليهودية والمسيحية وبخاصة المسيحية الأوروبية. فالتيار الأصولي المتزمت لا يزال هو الغالب حتى الآن.

403. هذا يعني أن استبعاد العالم الاسلامي من قبل الغرب لا يزال مستمراً في الحاضر كما في الماضي. في الماضي كان مستبعداً لأسباب لاهوتية، لأن الاسلام يمثل الدين المنافس والخصم الأكبر طيلة القرون الوسطى. وفي الحاضر أصبح مستبعداً لأسباب علمانية لا لاهوتية. فدراسة التراث الاسلامي لا تتم في الأقسام نفسها التي يدرس فيها التراث المسيحي، وإنما في الأقسام المغلقة للاستشراق. نقول ذلك على الرغم من أن المركز القومي للبحوث العلمية الفرنسية حذف أخيراً الحواجز القائمة بين العالمين. وربما كان ذلك بضغط من أركون ونداءاته المتكررة لكي تتم دراسة جميع التراثات المتوسطية على قدم المساواة وبدون أي تمييز. فليس هناك ابن الست وابن الجارية فيما يخص الدراسة العلمية. ينبغي أن نطبق المناهج نفسها على دراسة الاسلام والمسيحية واليهودية سواء بسواء.

404. بالطبع، فإن النبذ أو الاستبعاد لا يجيء من طرف واحد وإنما من كلا الطرفين. فنحن أيضاً نرفض الغرب والمسيحية لأسباب لاهوتية تعود إلى القرون الوسطى. وهناك أحكام مسبقة سلبية عديدة ينبغي أن تصحَّح أو تعدَّل من ناحيتنا إذا ما أردنا أن نكون منصفين. فالنظرة السائدة عن المسيحية أو اليهودية غير صحيحة وغير مقبولة. ويكفي أن نفتح اي كتاب شعبي أو حتى رسمي في العقيدة لكي نتأكد من ذلك. وإذن، فالأحكام المسبقة متبادلة، وكذلك عملية النبذ والاستبعاد اللاهوتي الذي يولّد مباشرة الاستبعاد الاجتماعي فالسياسي. وبالطبع، فإن الحركات الأصولية السائدة حالياً زادت الطين بلّة بتنشيطها للاهوت القرون الوسطى وتعميمه شعبياً على أوسع نطاق. وهو لاهوت يؤدي إلى الحرب والصدام مباشرة (أحداث الصعيد المصري مع الأقباط..).

405. يتحدث أركون هنا عن الكتب الصادرة عن المسيحية مؤخراً في الغرب. وهي صادرة عن جهتين أساسيتين: إما جهة المؤمنين من العلماء المسيحيين المطلعين على أحداث المناهج في العلوم الانسانية، وإما جهة العلمانيين المتعاطفين أيضاً مع المسيحية لانهم ولدوا في بيئة مسيحية بكل بساطة. ويمكن أن نضرب كمثل على الجهة الأولى أبحاث المؤرخ الكبير جان ديليمو التي غطّت تاريخ المسيحية منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم. وهو عالم مؤمن بكل ما للكلمة من معنى ولا يرى أي تناقض بين العلم والايمان. ولكن إيمانه لا يمنعه من تطبيق أحدث المناهج على تراثه الديني. وبالتالي فهو إيمان العلماء. وأما على الجهة الثانية، فيمكن أن نذكر كتاب مارسيل غوشيه: خيبة العالم، تاريخ سياسي للدين. وفيه يعتبر المسيحية أهم دين لأنها سمحت بالخروج من الدين: أي بالعلمنة...

406. وهذا هو سبب الصدام الحاصل بين المؤمنين التقليديين وبين المناهج الحديثة المطبقة على دراسة الدين. والأمر يخص المؤمنين المسلمين مثلما يخص المؤمنين المسيحيين. فكلاهما يشعر بالصدمة عندما يقرأ أبحاث رينان عن المسيحية الأولى وكيفية تشكلها، أو أبحاث محمد أركون عن الاسلام الأولي وكيفية انبثاقه تاريخياً.. فالمؤمن التقليدي يعتقد أن الدين فوق العقل أو خارق للعقل، وبالتالي فلا يفهم كيف يمكن أن نطبق المناهج العقلانية عليه. أو قل إنه يعتبر الدين هو العقل بعينه، ولكنه عقل يتجاوز العقل البشري، ولذا فينبغي التصديق به كما هو. كما أن العقل الديني يخضع كلياً لهيبة السلطات الدينية العليا أو السلف الصالح ولا يعتقد بضرورة مناقشتهم أو وضع كلامهم على محك النقد التاريخي. إنه عقل تسليمي وتصديقي أكثر مما هو عقل نقدي أو علمي.

407. انظر في هذا الصدد كتاب جان بوبيرو المناضل مع أركون «من أجل ميثاق علماني جديد»،

.Jean Baubérot: Vers un nouveau Pacte laïque? Seuil, 1990 -

408. لا يقصد أركون بالبعد القصَصي البعد الخرافي كما قد يتوهم القارىء. وإنما يقصد البعد المثالي أو الخيالي المبدع الذي يتجاوز المعرفة العقلانية المركّزة على اللوغوس كما ورد في الفصل الخامس. فالانسان ليس عقلاً فقط، وإنما هو خيال ووجدان أيضاً. وأحياناً يقودنا الحدس الخيالي الخلاق إلى الاكتشافات المعرفية مثل العقل وأكثر. أما كتاب بول ريكور المشار إليه هنا فهو التالي:

.Paul Ricur: Temps et Récit , 3 volumes. Seuil, 1991-

بول ريكور: الزمن والقصَص، ثلاثة أجزاء. منشورات سوي، باريس، 1991.

409. الانتربولوجيا الثقافية (L'anthropologie Culturelle) : تعني بالمعنى الواسع دراسة الجوانب المختلفة للثقافة السائدة في مجتمع ما. وبالتالي فهي تشمل الجوانب المادية والتقنية كما الجوانب الفكرية وعادات السلوك والتقاليد المتوارثة جيلاً بعد جيل. ولكن بالمعنى الضيق للكلمة فإن الانتربولوجيا الثقافية تعني دراسة العلاقات الكائنة بين الثقافة والشخصية التي تمثل المجتمع عموماً. فكل مجتمع له عادات وتقاليد وأفكار ومعتقدات تؤثر على شخصية الفرد وتطبعها بطابعها. ولذلك فالشخصية الثقافية للفرنسي غير الشخصية الثقافية للعربي أو للافريقي أو للصيني... الخ. نقول ذلك على الرغم من أن العولمة تميل حالياً إلى تنميط جميع البشر أو فرض ذات الشخصية الثقافية عليهم جميعاً (كأن تتحدث بالانكليزية، وتستخدم الانترنيت، وتقرأ الصحافة الانغلو - ساكسونية... الخ.) ولكن على الرغم من ذلك تبقى هناك خصوصيات ثقافية هي التي تدرسها الانتربولوجيا الثقافية.

410. بالطبع فإن علم الانتربولوجيا هو أكثر العلوم اهتماماً بدراسة قصص الشعوب المختلفة وأخذها على محمل الجد. ففي القصص والحكايات الشائعة المتوارثة منذ قديم الازمان تنعكس شخصية كل شعب أو كل قبيلة أو عشيرة. وقد بذل علماء أوروبا وأميركا جهوداً كبيرة لدراسة قصص شعوب الهنود الحمر قبل أن تنقرض تماماً، وكذلك أساطير الشعوب الافريقية. وخرجوا بنتائج مهمة حول كيفية اشتغال الروح البشرية، وحول الفرق بين العقلية البدائية، والعقلية العلمية، الخ. ومن أهم الانتربولوجيين الذين درسوا أساطير قبائل الهنود الحمر في البرازيل العالم الفرنسي كلود ليفي ستروس. وقد كرس حياته العلمية كلها لدراسة هذه القصص وتصنيفها وتشريحها علمياً واستخلاص بنيتها الأساسية.

411. الأناجيل على عكس القرآن والتوراة كتبت بعدة لغات على التوالي. فهي أولاً لفظت شفهياً بالآرامية من قبل عيسى الناصري. ثم راح كتَبة الأناجيل الأربعة يسجلونها باللغة الإغريقية التي كانت لغة الفكر والعلم في ذلك الزمان. ثم انتقلت الى اللاتينية في العصور الوسطى وأصبحت اللغة اللاتينية بذلك مقدسة. ثم نقلت مرة أخرى في مطلع العصور الحديثة إلى اللغات القومية الأوروبية التي أخذت تحل محل اللاتينية تدريجياً: كاللغة الألمانية، والفرنسية، والايطالية، والانكليزية، الخ. هذا يعني أن رسالة يسوع المسيح هاجرت عدة هجرات لغوية، في حين أن رسالة أنبياء اليهود ظلت مكتوبة بالعبرانية، ورسالة النبي محمد بالعربية.

412. بمعنى أنه تم إسقاط العقلانية الأرسطوطاليسية على القرآن بعد دخول الفكر اليوناني إلى الساحة الاسلامية في القرن الثالث الهجري. وأخذوا يعتبرون أن هذه العقلانية المنطقية موجودة في النص التأسيسي للاسلام. وبالتالي فلا يمكن أن يحتوي على معرفة خيالية أو قصصية بالمعنى المثالي للكلمة. ولكن الدراسة الالسنية المتأنّية للقرآن تكشف عن امتلائه بالمجازات الرائعة التي تخلب العقول. والمجاز هو أداة المعرفة الخيالية أو الشعرية أو القصَصية. ولكن المسلم التقليدي ينكر وجوده لأنه يقرأ القرآن قراءة حرفية ويرفض أن يحتوي كتاب الله على أي لغة مجازية أو شعرية. وهذا موقف لاهوتي وليس موقفاً علمياً أو ألسنياً.

413. هذا الموقف الذي يقفه أركون من مسألة العقل/والقصَص متقدم جداً من الناحية الابستمولوجية. ولا يمكن فهمه إلا لمن يتموضع داخل الحداثة الفكرية الفرنسية أو الأوروبية. فالقارىء قد يعتقد أن أركون يحارب العقل أو العلم على طول الخط ما إن يقرأ هذه الصفحات. والواقع أنه فقط يريد أن يميز بين نوعين من المعرفة: معرفة قائمة على العقل والعلم، ومعرفة كشفية أو حدسية قائمة على الخيال والتصوّرات. وأحياناً كثيرة يختلط هذان النوعان في الشخص الواحد. فلا يوجد شخص عقلاني مائة بالمائة، أو خيالي شاعري مائة بالمائة. يضاف إلى ذلك أن اللغة المجازية أو القصَصية تعبّر عن العالم وتقدم عنه معرفة حدسية عن طريق الصور لا عن طريق المصطلحات وخطاب اللوغوس. وبالتالي فينبغي أن نعترف بهذا النوع من المعرفة لا أن نحتقره كما فعل الوضعيون المتطرفون.

414. هؤلاء العلماء المختصون بمختلف فروع الانتربولوجيا المعاصرة تكتب أسماؤهم على النحو التالي:

Claude Lévi-Strauss, Clifford Geertz, J. Goody, James Clifford, Marc Angé, E. Gellner, Louis Dumont, Pierre Bourdieu.

وجميعهم اهتموا بدراسة الثقافات الأخرى غير الأوروبية. وبالتالي فهم يعرفون بالإضافة إلى ثقافتهم الأصلية ثقافة أخرى، إما أميركية لاتينية، وإما افريقية، وإما عربية أو بربرية، الخ. وهذا هو عالم الانتربولوجيا: إنه يعرف اكثر من ثقافة ويحب المقارنة بين الثقافات المختلفة لمعرفة أوجه التشابه والاختلاف. وعندئذ يكتشف نسبية الثقافات البشرية. فكل ثقافة لها لغتها، ومعتقداتها، وعاداتها وتقاليدها. ولا توجد ثقافة كونية ضمن هذا المنظور الانتربولوجي النسبوي.

415. هذه المصطلحات كلها اخترعها أركون لدراسة الفكر الديني وطبقها على الاسلام بشكل خاص. ولكنها تنطبق أيضاً على التراثين المسيحي واليهودي. فالنصوص التأسيسية الكبرى هي التوراة والأناجيل، والقرآن. والنصوص الثانوية هي تفاسير هذه النصوص على مرّ القرون منذ الماضي البعيد وحتى الوقت الحاضر. انظر تفسير الطبري مثلاً، أو التفاسير الاسلامية المعاصرة. وكل تفسير مرتبط بحاجيات زمنه وأوضاعه الثقافية واللغوية. والقصَص التأسيسية هي مثلاً السيرة النبوية فيما يخص الاسلام، أو سيرة يسوع فيما يخص المسيحية، أو سيرة النبي موسى فيما يخص اليهودية. وأما اللحظات التدشينية الكبرى فهي لحظة محمد، أو يسوع، الخ. والأمة الدينية المفسِّرة للنصوص التأسيسية هي الطائفة المسيحية التي تفسر الإنجيل، أو الطائفة الاسلامية التي تفسر القرآن... الخ.

416. عندما يقارن أركون بين الخطابات الماركسية الرثّة وبين خطابات الأصولويين المعاصرين فإنه لا يقصد المضمون. فمن الواضح أن المضمون مختلف جداً بين الخطابين. ولكن يقارن بين آليّة الاشتغال والعمى الايديولوجيا في كلا الجهتين. فالايديولوجيا الماركسية انحرفت عن الفكر العلمي الذي كان أساساً لها في الواقع وتحولت إلى خطابات تهويلية لا علاقة لها بالعلم أو بالواقع. والخطابات الأصولوية انحرفت عن السياق القرآني الأولي وحولته إلى مجرد ايديولوجيا قمعية هدفها التوصل إلى السلطة بأي وسيلة. ونسيت أو طمست مقاصده الروحية العليا.

417. هنا يتبع أركون آخر موقف ابستمولوجي يتبعه فلاسفة أوروبا من أمثال بول ريكور على وجه الخصوص. فهو يعتقد أن التفلسف ينبغي أن يجيء بعد القيام بالبحوث الميدانية من تاريخية واجتماعية لا قبلها: فالعلوم الانسانية هي التي تقدم للفلسفة المادة الخام التي تبني عليها محاجّاتها الفلسفية. وأما من يتفلسف في الفراغ بشكل ميتافيزيقي فلم يعد يعني أحداً. ولذلك دعا بول ريكور فلاسفة فرنسا إلى الخروج من قوقعتهم أو من أبراجهم العاجية لكي يطّلعوا على آخر بحوث العلوم الانسانية والاجتماعية قبل أن يتفلسفوا. انظر المرجع التالي: مجلة «أوترمان»، عدد خاص بعنوان: بم يفكر الفلاسفة؟ 1988 مقابلة مع بول ريكور بعنوان: انتظر النهضة، ص 175 وما بعدها.

Paul Ricur: «J’attends la Renaissance». in: la revue Autrement. à quoi Pensent les philosophes? - Paris. 1988.

418. العقل الفلسفي هو نقدي تساؤلي استفزازي بالضرورة. وبالتالي فيشكل السلاح الفعال ضد جميع الانغلاقات الدوغمائية والايديولوجية. وطبيعة البشر تميل إلى الانغلاق والاطمئنان إلى نظام فكري نهائي يقدم أجوبة ثابتة على جميع الاسئلة. هذه حاجة نفسية بشرية ينبغي أن نفهمها. ولذلك فإن جميع الأديان والنظريات الفكرية تتحول بعد فترة معينة من أنظمة منفتحة إلى أنظمة منغلقة ودوغمائية. وعندما تزيد الدوغمائية عن حدها وتنضب الحيوية الفكرية تصبح الحاجة إلى الفكر الفلسفي أكبر وأعظم. وهذه هي حالة العرب والمسلمين اليوم بدون شك.

419. يشير أركون هنا إلى قانون اتخذه الاتحاد الأوروبي مؤخراً وأمر جميع دوله بالاعتراف باللغات الإقليمية السائدة فيها. ولكن القومَوِيّين المتعصبين رفضوا القانون بحجة حماية اللغة الفرنسية التي تجمع بين كافة الفرنسيين على اختلاف مشاربهم وأعراقهم.

ثم خافوا من أن تقوى النزعات الانفصالية في الأقاليم البعيدة عن المركز: أي باريس. والواقع أن خوفهم مبالغ فيه. فانتشار اللغة الفرنسية أصبح حقيقة مؤكدة ولا خوف عليها. والاعتراف بلغة الباسكيين والكورسيكيين لن يهدد وحدة الأمة الفرنسية.

420. الكتب المشار اليها هنا هي التالية:

- Claude Lévi - Strauss: Race et histoire. Paris 1952.

- Christian Rinando: L'ethnicité dans la cité. Jeux et enjeux de la catégorisation ethnique, L'Harmattan 1999.

- Bernard lewis: Race et couleur en islam.

421. رينيه جيرار: مفكر فرنسي ولد عام 1923 وأمضى معظم وقته في الولايات المتحدة كاستاذ زائر هناك. من أهم كتبه: العنف والتقديس (1972). أشياء مخبوءة منذ بداية تأسيس العالم (1978)، كبش الفداء (1982). وتتلخص نظريته بمصطلح واحد هو: الرغبة المحاكاتية التي لا تحل الا عن طريق كبش الفداء. ماذا يعني ذلك؟ انه يعني أن البشر يقلدون بعضهم بعضاً في التنافس على الشيء نفسه. فما أن أمد يدي نحو شيء ما أو اهتم به حتى أثير اهتمام الآخرين به أيضاً. ينتج عن ذلك تصعيد متواصل. ولا يعود المرء يفكر في الشيء المرغوب ذاته وإنما بغريمه أو منافسه على هذا الشيء. ثم يتكاثر المتنافسون على الشيء ذاته. وأخيراً يتوحدون ضد واحد ويطيحون به لكي تنحلّ الأزمة وتهدأ النفس. وهذا الشخص المضحّى به هو كبش الفداء. والمجتمع، أي مجتمع بشري كان، بحاجة إلى كبش فداء أحياناً لكي يحل مشكلته. وكبش الفداء قد يكون أقلية عرقية أو دينية. فإذا ما بطش بها يشعر بالارتياح وتنحلّ أزمته أو يتجاوز عقدته.

422. هذان المصطلحان بالفرنسية هما: (intercréativité et Interculturalité) هذا يعني أن المؤلف يعتقد بإمكانية إقامة علاقات غير صدامية أو غير صراعية بين الثقافات البشرية المختلفة. فالحوار والتداخل بين الثقافات ممكن، وكذلك التفاعل الابداعي. ولكن المتطرفين من كل الأنواع والجهات لا يؤمنون بهذه الامكانية. ففي رأيهم أن حرب الثقافات أمر واقع لا مندوحة عنه. فإما أن تسحق ثقافتنا ثقافات الآخرين وإما العكس. ولكن علم الانتربولوجيا الحديث يؤمن بإمكانية التفاعل والحوار مع المحافظة على ما هو ايجابي في خصوصية كل ثقافة.

423. يشير أركون إلى المناقشة الجارية في فرنسا حالياً بين أنصار الوحدة الأوروبية الفيدرالية، وبين القومويين المتعصبين الذين يخشون على فرنسا أن تذوب في الوحدة الأوروبية والذين يعادون تشكيل الوحدة الأوروبية. ففي رأيهم أن لفرنسا خصوصية قومية تميزها عن جميع الأمم الأوروبية الأخرى، وبالتالي فلا ينبغي عليها أن تنصهر في هذا الاتحاد الفيدرالي الذي يهدد الخصوصيات القومية. ولكن انصار الوحدة الأوروبية يردون عليهم قائلين بأن التفاعل بين الأمم الأوروبية والشعوب الأوروبية سوف يغني الشخصية الفرنسية ويخصبها ويبعد عنها شبح الحروب والعداوات المستمرة منذ عدة قرون.

424. المقصود بمديونيّة المعنى أن المبدع الكبير اذ ينتج عملاً فكرياً أو أدبياً رائعاً يشعرنا وكأننا مديونون له. أو قل نحن الذين نشعر بالمنّة له أو المديونية تجاهه، لأننا نرى فيه متعة ما بعدها متعة ولأنه يتفضّل علينا بمجرد وجوده. هذا ما نشعر به تجاه القرآن أو الانجيل أو التوراة أو شكسبير أو المعري أو دوستويفسكي، الخ. نحن مدينون للعباقرة الذين انتجوا لنا كل هذه الأعمال الرائعة التي بقيت خالدة تتحدى الزمن. وسوف تستوحى هذه الأعمال الرائعة من قبل أجيال وأجيال من المؤمنين أو القراء أو المبدعين. وكل عصر له مبدعوه وله أيضاً ابداعه الخاص الذي يتناسب مع بيئته وزمنه وحاجياته الفكرية والروحية والأدبية. والحياة بدون ابداع لا معنى لها. فما معنى الحياة الثقافية العربية مثلاً لولا وجود القرآن وبلاغته التي لا تضاهى وأخلاقيته المثلى وروحانيته التي تخترق القرون؟ وقل الأمر ذاته وإن بمعنى آخر عن شعر المتنبي أو غيره...

425. المقصود بالتداخلية النصّانية (l'intertextualité) تداخل نص بنصوص أخرى أو استفادته منها وهضمه لبعض عناصرها إلى درجة أنه يصعب علينا تمييزها فيما بعد أو فرزها عن بعضها بعضاً. ونص الانجيل تقاطع مع بعض نصوص الثقافة الإغريقية عندما نقلت تعاليم المسيح إلى هذه اللغة عن طريق كَتَبَة الاناجيل، أي: متى، ومرقس، ولوقا، ويوحنا. والإنجيل غيّر لغته منذ البداية فانتقل من الآرامية الشفهية التي هي لغة يسوع المسيح إلى اللغة اليونانية المكتوبة. وبالتالي فإن القرآن هو الذي يمثل الاستمرارية الحقيقية للوحي السامي لأنه مكتوب بلغة سامية هي العربية. ولم تتغير لغة القرآن منذ البداية وحتى يومنا هذا. ويمكن أن نقول الشيء ذاته عن التوراة المكتوبة بالعبرية والتي كانت البداية الأولى للوحي السامي التوحيدي.

426. التداخلية الثقافية على غرار التداخلية النصَّانية تعني التفاعل الحاصل بين عدة ثقافات مختلفة. والوليد الناتج يكون تركيبة غنية مؤلفة من عناصر شتى. وكثيراً ما تتداخل الثقافات واللغات عبر التاريخ من خلال الاحتكاكات. فهناك مثلاً عشرات الكلمات العربية التي انصهرت في اللغات الأوروبية ونسي الناس أصلها العربي. نضرب على ذلك مثلاً كلمة (alcool) أي كحول، أو (Jasmin) أي ياسمين، أو غيرهما. وأما الكلمات الاجنبية التي دخلت لغتنا العربية منذ قرن ونصف فاكثر من أن تحصى أو تعد. نضرب على ذلك مثلاً كلمة ديموقراطية، أو سينما، أو تلفزيون، أو راديو، أو مغناطيس، أو ميتافيزيقا،... إلخ. وهناك أفكار كثيرة دخلت من الثقافة الفرنسية إلى الثقافة العربية منذ أن كان التلاقح الثقافي قد ابتدأ من خلال البعثات العلمية والاحتكاكات التجارية وحتى الصراعات العسكرية والسياسية.

427. يقصد أركون بالشهود الأغنياء الشهود الكبار على التاريخ كالانبياء، والفلاسفة، وكبار الشعراء والكتاب. فهؤلاء هم الذين أغنوا الوجود البشري بإبداعهم الرمزي العظيم الذي دشّن في كل مرة حركة التاريخ وملأ قلوبنا بالبهجة والأمل. واللحظات الكبرى في التاريخ هي تلك التي شهدت ظهور كبار الكتاب والفلاسفة أو الانبياء. فمثلاً لحظة ديكارت، أو كانط، أو هيغل، أو فرويد أو سواهم هي لحظات كبرى في التاريخ. لماذا؟ لأنها شهدت انكشاف حقيقة ما كانت مخبوءة في باطن الزمن. لم يكن أحد قادراً على التوصل إلى هذه الحقائق قبل ظهور هؤلاء المفكرين الأفذاذ. ويمكن أن نقول الشيء ذاته عن ظهور كبار الكتاب كالتوحيدي، والمعري، والمتنبي، وشكسبير، ودوستويفسكي،... إلخ.

حول الكتاب

نبذة عن الكتاب

يتحدث هذا الكتاب عن سبب ضمور الفكر الفلسفي-العقلاني في الساحة الإسلامية منذ انهيار الحضارة الكلاسيكية في القرن الثالث عشر الميلادي. ويكشف عن وجود تيار تنويري ذي حسّ إنساني، واحترام لوظائف العقل كقوة تفكير نقدية في القرنين الثالث والرابع للهجرة أي التاسع والعاشر للميلاد.

نبذة عن المؤلف

مد أركون (1928-2010) باحث ومؤرّخ ومفكّر جزائري. حائز دكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون حيث عُيّن أستاذاً لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة عام 1968. يشغل منذ عام 1993 منصب عضو في مجلس إدارة معاهد الدراسات الإسلامية في لندن. يكتب باللغتين الفرنسية أو الإنكليزية وترجمت أعماله إلى العديد من اللغات.

كتب أخرى للمؤلف

«الإسلام أوروبا الغرب»، «أين هو المفكر الإسلامي المعاصر؟»، «العلمنة والدين»، «الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد»، «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل»، «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي»، «نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية»، «نزعة الأنسنة في الفكر العربي»